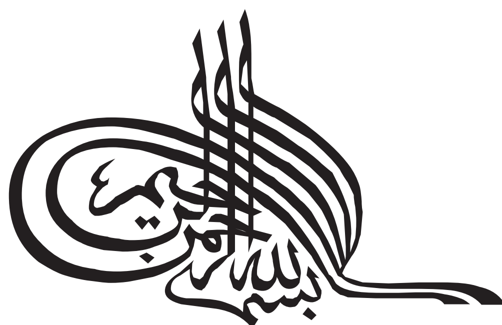
العقود الذهبية على مقاصد العقيدة الواسطية

[٢]


بسم الله الرحمن الرحيم

العقود الذهبية على مقاصد العقيدة الواسطية

المجلد الثاني

الطبعة الأولى

١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م

دار مدارج للنشر
السعودية
س.ت ٢٠٥٢٠٠٢٨٠٩
هاتف ٩٦٦٥٨٣٣٥٧٧٠٢+

فصل
الإيمان باليوم الآخر

قال المؤلف: «ومن الإيمان باليوم الآخر: الإيمان بكل ما أخبر به النبي ﷺ مما يكون بعد الموت».

شرع المؤلف في هَذا الموضع في بيان عقيدة أهل السُّنَّة في اليوم الآخر، وما يتعلق به من تفاصيل، ولم يذكر المؤلف الإيمان بالملائكة، ولا الإيمان بالرسل، ولا بالكتب، وإنما انتقل من الإيمان بالله تعالى وصفاته إلى الإيمان باليوم الآخر، وهذا فيه خلل في مقاييس التمتين العلمي، ولكن المؤلف لم يكن يقصد إلى تأليف متن علمي أصلًا، وإنما كانت «العقيدة الواسطية» جوابًا خاصًا لحال خاص، وليس من شرط ذلك أن يستوعب كل الأصول.

والمؤلف أيضًا لم يذكر كل المسائل المتعلقة باليوم الآخر، فقد ترك عددًا من المسائل المهمة، ومن أهمها: حقيقة البعث والنشور.

واليوم الآخر تتعلق به مسائل كثيرة جدًّا، وأُفرِدت في مسائله ومباحثه كتب متعدِّدةٌ، ومن الصعب أن نستعرض كل تلك المسائل التي ناقشها العلماء، وسنسلك مسلكًا مختصرًا، حاصله أن نذكر رؤوس المسائل والقول الراجح في كل مسألة، وفائدة هذا المسلك أنه يرسم خارطة المسائل المتعلقة باليوم الآخر في ذهن الدارس.

والذي يسبر الأقوال التي قيلت في باب اليوم الآخر؛ يجد أن تأثير الأصول العقدية الكلية قليل بالنسبة إلى الأقوال في الأبواب الأخرى، فلو عقدنا موازنة بين باب الأسماء والصفات وباب اليوم الآخر نجد أن الأصول العقدية التي استقرت عليها الفرق المختلفة تأثيرها في باب الأسماء والصفات أكثر بكثير من تأثيرها في باب اليوم الآخر، وكذلك باب الأسماء والأحكام، فتأثير الأصول في باب الأسماء والأحكام أكثر من تأثيرها في باب اليوم الآخر، فمسائل اليوم الآخر يغلب فيها تأثير النصوص الشرعية على الأصول العقدية.

نعم، للأصول العقدية تأثير في عدد من المسائل كما سيأتي في حقيقة البعث، حيث إن بعض المتكلمين بنوه على أصولهم الكلية في علم الكلام، وكذلك في مسائل الشفاعة ونحوها، ولكن يبقى أن حجم تأثير الأصول الكلية قليل بالنسبة للأبواب الأخرى.

• منزلة اليوم الآخر في الأديان:

الإيمان باليوم الآخر وما يترتب عليه من الحساب والعذاب هو أحد القضايا الكبرى التي تقوم عليها الأديان، وقد ذكر ابن تيميَّة وابن القيم وغيرهما أن أصول الأديان ترجع إلى ثلاثة أصول أساسية: تحديد ما يُعبد به الله، وتحديد المشرِّع الذي يبين لنا كيف يعبد الله، والثواب والجزاء المترتب على عبادة الله، فأصول الأديان ثلاثة: الشرائع والنبوات والحساب والجزاء(١)، فهذه هي الأصول المشتركة بين كل الأديان، وبناء عليه فاليوم الآخر أحد الأصول الكبرى التي تقوم عليها الأديان.

• اهتمام الإسلام باليوم الآخر:

وقد اهتم الإسلام باليوم الآخر كثيرًا، **ومن معالم اهتمامه باليوم الآخر**:

المعلم الأول: ذكر أدلته وبراهينه؛ فالقرآن أكثر جدًّا من ذكر براهين البعث والحساب والجزاء.

المعلم الثاني: الإكثار من ذكر التفاصيل التي ستحدث يوم القيامة، فالقرآن توسع في ذكر أهوال يوم القيامة جدًّا.

وقد ذكر القرآن أن الإيمان باليوم الآخر عقيدة مستقرة عند كل الأنبياء، كما قال عن نوح عليه السلام: ﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ نَبَاتٗا ﴿١٧﴾ ثُمَّ يُعِيدُكُمۡ فِيهَا وَيُخۡرِجُكُمۡ إِخۡرَاجٗا ﴿١٨﴾﴾ [نوح: ١٧، ١٨]، فهذه الآية إشارة من نوح لقومه إلى البعث والنشور، وقال عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيۡفَ تُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰۖ قَالَ أَوَلَمۡ تُؤۡمِنۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطۡمَئِنَّ قَلۡبِيۖ﴾ [البقرة: ٢٦٠].

والغريب حقًّا أن ابن رشد يذكر بأن ذكر بعث الأجساد لم يكن في الأمم السابقة، وأن أول من ذكره هم أنبياء بني إسرائيل، حيث يقول في معرض ردِّه على الغزالي حين كفَّر الفلاسفة بأنهم ينكرون البعث: «لما فرغ من هذه المسألة ـ يقصد، الغزالي ـ أخذ يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد، وهذا شيء ما وُجد لواحد ممن تقدم فيه قول بحشر الأجساد، والقول بحشر الأجساد أول من عرف القول به هم أنبياء بني إسرائيل، الذين أتوا

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٤/ ١٣٢).

بعد موسى عليه السلام، وذلك بَيِّن من الزبور، وكثير من الصحف المنسوبة إلى بني إسرائيل»[١]، وكلام ابن رشد هذا محتمل لواحد من معنيين: **الأول**: أنه يقصد أصل الحشر يوم القيامة، **والثاني**: أنه يقصد صفة الحشر وأنه يكون بالأجساد، وكلا الاحتمالين غلط مناقض لدلالات النصوص الصريحة.

• مسالك التأليف في اليوم الآخر:

أُلفت في اليوم الآخر وذكر تفاصيله كتب كثيرة، وقد اختلفت مسالك مؤلفيها إلى **ثلاثة طرائق أساسية**:

المسلك الأول: من ألف في الحياة البرزخية فقط، كما في كتاب «أهوال القبور» لابن رجب، وكتاب «شرح الصدور في أحوال الموتى والقبور» للسيوطي.

المسلك الثاني: من ألف في مسائل البعث وما يتبعه، ولم يتعرض للقبور وما يتعلق بالحياة البرزخية، كما فعل البيهقي في كتابه «البعث والنشور».

المسلك الثالث: من جمع بين مسائل الحياة البرزخية ومسائل البعث وما يتعلق به، ومن أشهر الكتب التي صنعت هذا الصنيع «التذكرة في أحوال الموتى والآخرة» للقرطبي، وكتاب «البحور الزاخرة في العلوم الآخرة» للسفاريني[٢].



يقول المؤلف: «ومن الإيمان باليوم الآخر الإيمان بكل ما أخبر به النبي ﷺ مما يكون بعد الموت».

المراد باليوم الآخر: يوم القيامة، وسمي باليوم الآخر؛ لأنه لا يوم بعده، وهناك تعليلات أخرى[٣].

وهذا اليوم له أسماء كثيرة أوصلها ابن حجر إلى أكثر من خمسين اسمًا.

ضابط اليوم الآخر هو:

كل ما يأتي بعد الموت، فيدخل فيه الحياة البرزخية وما يأتي بعدها، وهذا ما يدل عليه كلام المؤلف رحمه الله في «العقيدة الواسطية»؛ **إذ قال**: (ومن الإيمان باليوم الآخر

---

(١) تهافت التهافت، ابن رشد (٨٦٤).

(٢) من الكتب الجامعة لمسائل اليوم الآخر كتاب: الحياة الآخرة، للدكتور غالب عواجي، وهو مهم من جهة ترتيبه واستيعابه للمسائل، فقد حرص المؤلف على إتقانه.

(٣) انظر: فتح الباري، ابن حجر (١/ ١١٨).

الإيمان بكل ما أخبر به النبي ﷺ مما يأتي بعد الموت). ولم يبتدئ بالبعث؛ فدل على أن ضابط اليوم الآخر عند المؤلف وعند غيره من العلماء أنه كل ما يأتي بعد الموت، ويقول ابن حجر: «الإيمان باليوم الآخر يدخل فيه: المسألة في القبر، والبعث والنشور، والحساب، والميزان، والصراط، والجنة والنار»[١].

• اهتمام النصوص باليوم الآخر:

الذي يسبر نصوص الشريعة يجد أن الشريعة اهتمت باليوم الآخر كثيرًا، وذكرت كثيرًا من تفاصيله، والذي يقارن بين نصوص الشريعة الإسلامية وبين نصوص الشرائع الأخرى ـ سواء المحرفة أو غير المحرفة ـ يجد أن شريعة الإسلام تمتاز عن غيرها من الشرائع بكثرة التفاصيل التي تتعلق باليوم الآخر.

ومن أسباب ذلك: أن الشريعة قصدت إلى أن تجيب على أهم الأسئلة المؤثرة في حياة الناس، ومنها سؤال المستقبل: إلى أين أذهب؟ فإن انكشاف المستقبل من أعظم ما يحقق الراحة والطمأنينة للإنسان؛ لأنه سيعرف ما سيقدم عليه.

ومنها أن الإيمان باليوم الآخر وما يقع فيه من أهم الأسباب المؤثرة في سلوك الإنسان، وتقوية عزيمته على فعل الخيرات وترك المنكرات.

• الأصل الذي يقوم عليه بحث مسائل اليوم الآخر:

الأصل الذي يقوم عليه بحث مسائل اليوم الآخر أنها توقيفية، فهي خبرية محضة لا دخل للعقل فيها ولا القياس، وإنما المرجع فيها إلى النصوص الشرعية الظاهرة في الدلالة، وذلك أن الإيمان باليوم الآخر داخل في الإيمان بالغيب، والإيمان بالغيب خبري محض في تفاصيله، وقد نبَّه على هذا المعنى عدد من العلماء، يقول ابن عبد البر: «أحكام الآخرة لا مدخل فيها للقياس والاجتهاد، ولا للنظر والاحتجاج»[٢]، ويقول أبو عبد الله القرطبي: «هذا الباب ليس فيه مدخل للقياس، ولا مجال للنظر فيه، وإنما هو التسليم والانقياد لقول الصادق المرسل إلى العباد»[٣]، ويقول ابن حجر: «يقتضي الإيمان بأمور الآخرة أن ليس للعقل فيها مجال، ولا يعترض عليها بعقل ولا قياس ولا عادة، وإنما يؤخذ بالقبول ويدخل تحت الإيمان بالغيب»[٤].

---

(١) فتح الباري، ابن حجر (١/ ٥٢).

(٢) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر (٢٢/ ٢٥٤).

(٣) التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، القرطبي (٤٢٣).

(٤) فتح الباري، ابن حجر (١١/ ٣٩٥).

والذي يتأمل في أخبار اليوم الآخر يجدها من أشد الأمور ضيقًا وشدة في التوقيف؛ فمسائل العبادة توقيفية، والقضايا الخبرية توقيفية، ولكن التوقيف في القضايا الخبرية أشد وأقوى، وذلك لأن مسائل العبادات تتعلق بأفراد أفعال العباد، وأفراد أفعال العباد تتجدد؛ فيدخل فيها نوع من التأمل والقياس والتخريج ونحو ذلك، وأما مسائل الأخبار فإنه لا مجال فيها لذلك.

ومقتضى هذا الكلام أنه لا يصح أن نتوسع في مناقشة القضايا الخبرية المتعلقة باليوم الآخر، ولا يصح أن نتوسع في استخراج المسائل التي لم يرد فيها النصوص، ولا يجوز فيها افتراض المسائل ولا التوسع في تخريجاتها، فهذه قضية منهجية لا بد من إدراكها في التعامل مع مسائل اليوم الآخر.

- **اختلاف طبيعة اليوم الآخر عما هو معروف في الدنيا:**

مسائل اليوم الآخر ليست من طبيعة مسائل الدنيا؛ وبناءً عليه فلا يصح لنا أن نقيس الأخبار التي جاءت عن اليوم الآخر على ما نعرفه في الدنيا؛ إذ قياسها على ذلك يوقع في إشكالات كثيرة، فقد تضمنت الأخبار عن اليوم الآخر مسائل لو أخذت على ما هو معروف في الدنيا ستكون مشكِلَةً، فنار جهنّم تنبت فيها شجرة ولا تحترق، والحديد والسلاسل في أهل النار لا تذوب مع شدة النار، وكذلك أنهار الجنة ليست من طبيعة أنهر الدنيا، وخمر الجنة لا تسكر، ونحو ذلك من المسائل التي ليست جارية على سنن ما نعرفه في الدنيا.

وقد نبَّه على هذه الحقيقة ابن حجر حيث يقول: «الجواب عن شبهتهم: أن الله خلق الشجرة المذكورة ـ شجرة الزقوم ـ من جوهر لا تأكله النار، ومنها: سلاسل أهل النار وأغلالهم، وخزنة النار من الملائكة، وحياتها وعقاربها، وليس ذلك من جنس ما في الدنيا، وأكثر ما وقع الغلط لمن قاس أحوال الآخرة على أحوال الدنيا»[١].

فأحوال الآخرة لا تقاس على أحوال الدنيا، فضبط هذه المنهجية يرفع كثيرًا من الإشكالات التي يوردها بعض الناظرين.



(١) فتح الباري، ابن حجر (١١/ ٥٠٥).

حقيقة الموت

يقول المؤلف: «ومن الإيمان باليوم الآخر: الإيمان بكل ما أخبر به النبي ﷺ مما يكون بعد الموت».

ذكر المؤلف هنا الموت، والمراد به: انقطاع تعلق الروح بالبدن وانفصالها عنه، وقد دلت النصوص الشرعية على أن هذا الانقطاع ليس أمرًا عدميًّا محضًا، وإنما هو أمر وجودي تعلقت به قدرة الله وخلقه، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢]؛ فالموت ليس مجرد أمر عدمي لا تتعلق به القدرة، وإنما هو أمر وجودي تعلق به الخلق[١].

والموت يتعلق بالروح ويكون معناه في حقها: أنها تنقطع عن الجسد، وأما إن أريد بموت الروح أنها تفنى وتنعدم فهي لا تموت بهذا الاعتبار؛ بل هي باقية بعد قبضها وتكون في نعيم أو في عذاب[٢].

والموت بهذه الحقيقة ينكره عدد من الطوائف، ومن أشهر من ينكر الموت بهذا المعنى: أتباع الاتجاه المادي؛ فالماديون يؤمنون بالموت الذي هو الفناء، ولكنهم يقولون: إن الموت هو تعطل وظائف الجسد، وذلك نتيجة لإنكارهم لوجود الروح، فهم لا يؤمنون بالغيب فلا يؤمنون بالروح؛ فاضطروا إلى أن يفسروا معنى الموت بأنه انقطاع وظائف الجسد.

وأخذوا بناءً على هذا التعريف يبحثون: هل يمكن أن نقوي من وظائف الجسد حتى يطول عمر الإنسان أم لا؟[٣].

والنقاش مع هؤلاء لا يصح أن يبدأ من حقيقة الموت، وإنما الصحيح: أن يكون في إثبات العالم الغيبي؛ لأن إنكارهم لحقيقة الموت مجرد أثر لأصل سابق، وهو إنكار

---

(١) انظر: البحور الزاخرة، السفاريني (١/ ١١).
(٢) انظر: الروح، ابن القيم (٣٤).
(٣) انظر: الموت في الفكر الغربي، جاك شورون (١٣١).

الغيب، واعتقادهم أن الوجود إنما هو المادة فقط، فلا بد من مناقشة أصلهم الذي انطلقوا منه، فإذا أثبتنا أن الوجود أوسع من المادة، وأن ثمَّ وجودًا آخر غير محسوس سهل حينئذٍ إبطال قولهم في الموت وغيره من الجزئيات.

وهذه قضية منهجية لا بد من الانتباه لها في كل المسائل التي يناقش فيها الملاحدة من الماديين وغيرهم.

• قضية ذبح الموت:

جاء في حديث أبي سعيد الخدري: أن النبي ﷺ قال: «**يُجاء بالموت يوم القيامة؛ كأنه كبش أملح، فيوقف بين الجنة والنار، فيقال: يا أهل الجنة، هل تعرفون هذا؟ فيشرئبون وينظرون، ويقولون: نعم، هذا الموت، ويقال: يا أهل النار، هل تعرفون هذا؟ فيشرئبون وينظرون، ويقولون: نعم، هذا الموت، فيؤمر به فيذبح، ثم يقال: يا أهل الجنة، خلود فلا موت، ويا أهل النار، خلود فلا موت**»[(١)].

وقد استشكله عدد من الناس، ووجه الإشكال: أن الموت عرض من الأعراض، والذبح لا يكون للعرض، وإنما يكون للأجسام، والموت ليس جسمًا؛ فكيف يذبح الموت؟!

واختلفت مسالك العلماء في وجه التخلص من هذا الإشكال **على أقوال**:

القول الأول: أن المراد بالموت هنا: ملك الموت، فالذي يذبح هو ملك الموت وليس الموت.

القول الثاني: أن الحديث ضعيف، وهو قول بعض المعتزلة.

القول الثالث: أن المراد بالذبح هنا: التشبيه والتمثيل، وليس حقيقة الذبح؛ إذ العرض لا يذبح.

القول الرابع: أن الله ﷻ يحوِّل الموت الذي هو عرض إلى جسم، ثم يذبح، فالذبح يتعلق بالموت بعد تحويله إلى جسم.

والأقرب هو القول الرابع.

وثم قول آخر يمكن أن يصار إليه، وحاصله: أن الموت في أصله جسم لطيف يعرفه من ذاق الموت، ولهذا عرفه أهل النار وأهل الجنة، ولهذا قال: أتعرفون هذا؟ قالوا: نعم، وهذا ليس غريبًا؛ لأن الجن جسم من الأجسام، ونحن لا نراهم، والروح جسم من الأجسام، ونحن لا نراها، فليس غريبًا أن الميت يرى الموت جسمًا، ونحن لا نراه، وهذا ما يدل عليه ظاهر النص.

---

(١) أخرجه البخاري (٤٧٣٠)، ومسلم (٧٢٨٣).

القبر وما يتعلق به

يقول المؤلف: «فيؤمنون بفتنة القبر وبعذاب القبر ونعيمه، فأما الفتنة: فإن الناس يفتنون في قبورهم. فيقال للرجل: من ربك؟ وما دينك؟ ومن نبيك؟ ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ﴾، فيقول المؤمن: الله ربي، والإسلام ديني، ومحمد ﷺ نبيي. وأما المرتاب فيقول: آه آه! لا أدري، سمعت الناس يقولون شيئًا فقلته، فيضرب بمرزبة من حديد، فيصيح صيحة يسمعها كل شيء إلا الإنسان، ولو سمعها الإنسان؛ لصعق، ثم بعد هذه الفتنة إما نعيم وإما عذاب إلى أن تقوم القيامة الكبرى».

في هذا الموضع ذكر المؤلف ما يتعلق بالقبر، وذكر فيما يتعلق بالقبر أمرين، وبقي أمر ثالث سيأتي ذكره.

والمراد بالقبر البقعة التي يدفن فيها الإنسان، وله أسماء كثيرة في لغة العرب؛ بلغت أكثر من ستة أسماء، ومنها: الجدث، والقرافة، وغيرهما.

والقبر سُنَّة جارية في الخليقة منذ أول ميت من بني آدم، كما ذكر الله تعالى في قوله: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُرِيَهُۥ كَيْفَ يُوَٰرِى سَوْءَةَ أَخِيهِ ۚ قَالَ يَـٰوَيْلَتَىٰٓ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَـٰذَا ٱلْغُرَابِ فَأُوَٰرِىَ سَوْءَةَ أَخِى ۖ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلنَّـٰدِمِينَ ﴿٣١﴾﴾ [المائدة: ٣١]، ففي هذه الآية إشارة إلى وجود القبر من أول ميت في بني آدم[(١)].

ولم يشذ عن هذه السُّنَّة الجارية إلا طوائف قليلة، منهم: الهندوسية الذين يحرقون أمواتهم، وبعض القبائل الموجودة في أفريقيا التي تأكل أمواتها، وأما سائر بني آدم من العقلاء فإنهم يعرفون هذه السُّنَّة.

• أحكام القبر هي أحكام البرزخ:

الأحكام المتعلقة بالقبر تحصل لكل ميت ولو لم يُدفن، فإذا مات الإنسان فأكلته

(١) انظر: البحور الزاخرة، السفاريني (١/ ١٨٧).

السباع، أو أُحرق فذُّر في البحر، أو مات فصلب؛ فإن الأحكام التي تتعلق به في القبر تتعلق به أيضًا في غير القبر، يقول الباقلاني: «إن من لم يدفن ممن بقي على وجه الأرض يقع لهم السؤال والعذاب، ويحجب الله أبصار المكلفين عن رؤية ذلك كما حجبها عن رؤية الملائكة والشياطين، وقال بعضهم: وترد الحياة إلى المصلوب ونحن لا نشعر به، كما أنا نحسب المغمى عليه ميتًا، وكذلك يضيق عليه الجو كضمة القبر، ولا يستنكر شيئًا من ذلك من خالط الإيمان قلبه، وكذلك من تفرقت أجزاؤه يخلق الله الحياة في بعضها أو كلها، ويوجه السؤال عليها. قاله إمام الحرمين»[١].

ففي هذا الكلام تقرير بأن أحكام القبر هي أحكام البرزخ، ولكن الباقلاني دخل في تفاصيل لا دليل له عليها، فنحن نقول: تقع له أحكام القبر، لكن هل يخلق الحياة في بعض أجزائه أو في كلها؟ فهذا لا علم لنا به، فنقرر الأصل ولا ندخل في التفاصيل.

ويقول ابن القيم: «مما ينبغي أن يعلم أن عذاب القبر هو عذاب البرزخ، فكل من مات وهو مستحق للعذاب ناله نصيبه منه، قُبِر أو لم يقبر، فلو أكلته السباع أو أحرق حتى صار رمادًا، ونُسِف في الهواء، أو صلب أو غرق في البحر، وصل إلى روحه وبدنه من العذاب ما يصير إلى القبور»[٢].

فأنت ترى أن ابن القيم قرر الأصل ولم يدخل في التفاصيل، وهذا هو المنهج الصحيح.

• الأمور المتعلقة بالقبر:

ذكر المؤلف شيئين مما يقع في القبر، هما: الفتنة والعذاب أو النعيم، وبقي شيء ثالث، وهو ضمة القبر، فما يحصل في القبور ثلاثة أشياء: ضمة القبر، وفتنة القبر، وعذاب القبر ونعيمه.

الأمر الأول: ضمة القبر:

جاء في ضمة القبر عدد من النصوص الصريحة الصحيحة، وتفيد تلك النصوص بأن ضمة القبر تكون لكل أحد قُبِر، ومن ذلك حديث ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال في جنازة سعد: «**هذا الذي تحرك له العرش، وفتحت له أبواب السماء، وشهده سبعون ألفًا من الملائكة، لقد ضم ضمة ثم فرج عنه**»[٣]، وعن عائشة رضي الله تعالى عنها أن النبي ﷺ قال: «**إن للقبر ضمة، لو نجا منها أحد لنجا منها سعد بن معاذ**»[٤].

---

(١) شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، السيوطي (١٤٤).

(٢) الروح، ابن القيم (٥٨).

(٣) أخرجه النسائي (٢٠٥٥)، وصححه الألباني.

(٤) أخرجه أحمد (٢٤١٧٨)، وصححه الألباني.

وقد بيَّن أبو القاسم السعدي أن هذه الضمة عامة لكل من قُبر، وبيَّن معناها حيث يقول: «لا ينجو من ضغطة القبر صالح ولا طالح، غير أن الفرق بين المسلم والكافر دوام الضغط للكافر، وحصول هذه الحالة للمؤمن في أول نزوله إلى قبره، ثم يعود إلى الإفساح له، والمراد بضغطة القبر: التقاء جانبيه على جسد الميت»[(١)].

وقد اختلف العلماء في سبب ضمة القبر على قولين:

القول الأول: أن السبب الموجب لضمة القبر العقوبة، فكل مسلم لا يخلو من ذنب، فيعاقب بضمة القبر، والكافر من باب أولى، وهذا المعنى ذكره الحكيم الترمذي.

القول الثاني: أن ضمة القبر ليست من باب العقوبة، وإنما من باب الاشتياق، فالناس بالنسبة للأرض كالأولاد بالنسبة للأم، فالأم إذا غاب عنها أولادها ثم رجعوا إليها تضمهم ضمة الاشتياق، فمن غاب عنها برضاها ضمته ضمة الفرح، ومن غاب عنها بعدم رضاها ضمته ضمة الغضب الذي فيه الشفقة.

والأقرب أن نقول: لا ندري ما سبب الضمة، فلا نستطيع أن نقول: إنها عقوبة ولا إنها اشتياق؛ لأنه لم يرد في النصوص ما يفسر ذلك، فغاية ما وردت به النصوص أن هناك ضمةً، أما سببها فلا ندري عنه.

ولكن النصوص الشرعية بيَّنت أنها شديدة على الإنسان، فهي من جنس أهوال البرزخ، كما في قوله ﷺ: **«لو نجا منها أحد لنجا منها سعد بن معاذ»**[(٢)].

الأمر الثاني: فتنة القبر:

والمراد بفتنة القبر: السؤال والامتحان الذي يقع في القبر، وهذا المعنى أطبق العلماء على تقريره، وهي ليست مجرد سؤال واختبار، وإنما هي مع ذلك ابتلاء وتمحيص وفتنة للنفوس، ويدل على ذلك قول النبي ﷺ: **«إنه قد أوحي إلي أنكم تفتنون في قبوركم مثل ـ أو: قريبًا من ـ فتنة الدجال»**[(٣)]، وكذلك يعصم منها الشهيد اكتفاءً ببارقة السيوف أمام عينيه كما سيأتي بيانه.

والفرق بين فتنة القبر وبين عذاب القبر ونعيمه أن فتنة القبر تكون قبل العذاب والنعيم، والنبي ﷺ كان يستعيذ من عذاب القبر، ومن فتنة القبر، كما هو مشهور في عدد من الأحاديث؛ فدل هذا التفريق على أنهما شيئان، وليسا شيئًا واحدًا.

وقد تواترت النصوص الشرعية في إثبات فتنة القبر، وممن حكى التواتر

(١) شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور (١١٤).
(٢) تقدم تخريجه.
(٣) أخرجه البخاري (٩٩٤).

ابن تيميَّة[١]، وابن القيم، وابن أبي العز، والسيوطي، وغيرهم.

وفتنة القبر فيها مسائل كثيرة، سنقف مع عشر مسائل:

المسألة الأولى

إلى من يُوجَّه السؤال في القبر؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن السؤال يكون للروح فقط.

القول الثاني: أن السؤال يكون للجسد فقط.

القول الثالث: أن السؤال يكون للروح والجسد معًا.

والثالث هو القول الصحيح، وهو قول الجمهور، واستدلوا بقول النبي ﷺ الذي فيه: «**إنه ليسمع قرع نعالهم، أتاه ملكان فأقعداه**»[٢]، فالإقعاد متعلق بالجسد، والسماع متعلق بالروح، وبحديث البراء بن عازب الطويل الذي جاء في حكاية القبر ومصير الروح، وفيه: «**فتعاد روحه إلى جسده**»[٣]، فهذا الحديث نص في أن الروح تعاد إلى الجسد، يقول ابن تيميَّة: «الأحاديث متواترة على عود الروح إلى البدن وقت السؤال»[٤].

المسألة الثانية

عدد الملائكة الذين يسألون في القبر

جاء في بعض النصوص أن الذي يسأل ملك واحد، إلا أن أكثر النصوص التي جاءت في هذه المسألة أن الذي يسأل ملكان، وليس ملكًا واحدًا، وقد حاول أبو عبد الله القرطبي أن يجمع بين هذه النصوص؛ فقال: إن بعض الناس يُسأل من قِبَل ملك واحد، وبعضهم يسأل من قبل ملكين[٥].

والصحيح: أن الذي يسأل ملكان وليس ملكًا واحدًا؛ لقوة النصوص في ذلك، ولأن ذكر الواحد لا ينافي ذكر الاثنين؛ ولأن الواحد قد يراد به الجنس.

والمشهور أن الملكين اللذين يسألان في القبر يسميان منكرًا ونكيرًا، وقد جاءت تسميتهما في حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: «**إذا قبر الميت أتاه**

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٤/ ٢٥٧).

(٢) أخرجه البخاري (١٣٣٨).

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك (١٠٧)، وصححه ابن حجر.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٥/ ٤٤٦).

(٥) انظر: التذكرة في أحوال الموتى والآخرة، القرطبي (١/ ١٥١).

ملكان أسودان أزرقان، يقال لأحدهما: المنكر، والآخر: النكير»[١].

إلا أن العلماء اختلفوا في ضبط لفظ الأول منهما: هل هو المنكَر باسم المفعول، أم المنكِر باسم الفاعل؟ على قولين للعلماء.

المسألة الثالثة

الأمر الذي يسأل عنه الميت

اختلفت النصوص في هذه المسألة، ففي بعض النصوص أن الأمر الذي يسأل عنه الميت شيء واحد وهو النبي، يقال له: من نبيك؟ وفي بعض النصوص أن الأمر الذي يسأل عنه الميت شيئان: النبي وشيء آخر معه: من ربك؟ أو: ما دينك؟ وفي بعض النصوص أن ما يسأل عنه الميت ثلاثة أشياء: من ربك؟ ومن نبيك؟ وما دينك؟

وحاول بعض العلماء الجمع بين الروايات بأن قال: إن ذلك يختلف باختلاف الأشخاص، فبعضهم يسأل عن أمر واحد، وبعضهم يسأل عن أمرين، وبعضهم يسأل عن ثلاثة[٢].

والصحيح: أن الميت يسأل عن ثلاثة أشياء؛ لاتفاق كثير من الروايات الصحيحة عليها؛ ولأن الروايات الأخرى يحتمل أن بعض الرواة ذكر بعضًا وترك بعضًا، وذكر البعض لا ينافي ذكر الجميع.

المسألة الرابعة

كم مرة يسأل الميت في قبره؟

ظاهر النصوص الصحيحة: أن الميت يسأل في قبره مرة واحدةً، ولكن جاء عن طاوس بن كيسان أنه قال: «إن الموتى يفتنون في قبورهم سبعًا، وكانوا يستحبون أن يطعم عنهم تلك الأيام»[٣]، ويقصد: التابعين والصحابة؛ لأن طاوسًا من كبار التابعين.

وهذا الأثر انتصر له السيوطي بقوة، وألَّف فيه كتابًا مفردًا سماه: «طلوع الثريّا في إظهار ما كان خفيّا»، قرر فيه صحة الخبر عن طاوس، ثم قرر ثانيًا بأن هذا الأثر لا يمكن أن يؤخذ بالرأي، وأن له حكم الرفع، ثم قرر ثالثًا بأنه لا يوجد في النصوص ما يخالف هذا الأثر؛ فانتهى إلى أن السؤال في القبر يتكرر سبع مرات، كل يوم مرة، وأن من السُّنَّة أن يطعم عن الميت سبعة أيام بعد قبره.

---

(١) أخرجه الترمذي (١٠٧١)، وحسنه الألباني.

(٢) انظر: التذكرة في أحوال الموتى والآخرة، القرطبي (١/ ١٥١).

(٣) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (٤/ ١١).

وما ذهب إليه السيوطي يتطلب تحقيقًا وبحثًا في مواقف العلماء المتقدمين من هذه المسألة، وكيف تعاملوا معها، وهو مرتبط بمسألة مشهورة حاصلها: إذا قال تابعي قولًا لا يمكن أن يؤخذ بالرأي، فهل له حكم الرفع؟ وقد اختلف العلماء فيها على قولين، وذهب عدد منهم إلى أنه لا يُجعل في حكم المرفوع؛ وإنما هو في حكم المقطوع، يقول الزركشي: «إن قال التابعي قولًا لا مجال للقياس فيه لم يلتحق بالصحابي عندنا، خلافًا للسمعاني»[١]، ويقول ابن تيمية بعد أن نقل كلام الشيخ مجد الدين: «قلت: وظاهر كلام أصحابنا أنه لا اعتبار بذلك بل يجعل كمجتهداته»[٢].

المسألة الخامسة

لمن يكون السؤال في القبر؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين[٣]:

القول الأول: أن السؤال في القبر لا يكون إلا لصنفين فقط، هما: المؤمن والمنافق، وأما الكافر فلا يسأل، واختار هذا القول ابن عبد البر والسيوطي وغيرهما.

القول الثاني: أن السؤال يكون للمؤمن، والمنافق، والكافر، وهذا القول اختاره ابن جرير الطبري، والقرطبي، وابن القيم، وابن حجر، والسفاريني، وغيرهم.

وهو القول الصحيح؛ لأن النبي ﷺ قال: «**أما المنافق والكافر فيقال له: ما كنت تقول في هذا الرجل؟**»[٤]، ففيه ذكر المنافق والكافر.

المسألة السادسة

هل الأمم السابقة تسأل في قبورها؟

هذه المسألة اختلف العلماء فيها على ثلاثة أقوال[٥]:

القول الأول: أن الأمم السابقة لا تسأل في قبورها، وأن السؤال في القبر خاص بهذه الأمة، ويشمل أمة الدعوة وأمة الإجابة.

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٨٢).

(٢) المسودة في أصول الفقه (١/ ٣٣٩).

(٣) انظر: البحور الزاخرة، السفاريني (١/ ١٩٦).

(٤) أخرجه البخاري (١٣٣٨، ١٣٧٤)، ومسلم (٧٣١٨).

(٥) انظر: البحور الزاخرة، السفاريني (١/ ١٩٨).

واستدل أصحاب هذا القول بقول النبي ﷺ: «**إن هذه الأمة تفتن في قبورها**»(١)؛ فمفهومه أن الأمم الأخرى لا تفتن في قبورها.

وبقول النبي ﷺ أن الملك يقول للميت: «**ما تقول في هذا الرجل الذي بعث فيكم**»(٢)، فهذا السؤال يدل على أن الفتنة في القبر خاصة بأمة محمد ﷺ.

القول الثاني: أن الفتنة في القبر عامة لكل الأمم، واختاره القرطبي وابن القيم وغيرهما.

واستدلوا بالنصوص التي فيها أن اليهود والنصارى يعذبون في قبورهم، فلا يعذبون إلا بعد الفتنة والسؤال.

وهذا الاستدلال فيه نظر؛ لأنه لا يلزم من العذاب سبق السؤال، فقد يعذب الكافر في قبره ولا يسأل، والفتنة ليست سببًا في العذاب؛ لأن العذاب سببه الكفر في الدنيا، وليس السؤال في القبر.

القول الثالث: التوقف في المسألة.

والأقرب هو القول الثاني؛ لعموم النصوص التي فيها أن كل ميت يسأل في قبره، وأما الحديث الذي استدل به أصحاب القول الأول فهو استدلال بالمفهوم، وهو لا يقوى على معارضة دلالة العموم.

المسألة السابعة

كيف يكون السؤال مع اختلاف البلدان؟

صورة هذه المسألة: أنه إذا دفن رجلان أو أكثر في وقت واحد في بلدان مختلفة، فكيف يتصور السؤال في القبر مع القول بأن من يسأل في القبر ملكان؟

وقد أثار هذه المسألة عدد من العلماء، وقدموا فيها **عددًا من الاحتمالات**(٣):

الاحتمال الأول: أن عِظم خلق الملكين يقتضي مخاطبة الأموات المختلفين في البلدان في مكان واحد.

الاحتمال الثاني: أن ملائكة القبر متعددون، فمُنكر ونكير جنس وليسا أفرادًا، مثل الحفظة الذين يكتبون السيئات والحسنات، هما اثنان، ولكن لكل مكلَّف اثنان، وهذا القول اختاره بعض علماء الأشاعرة.

---

(١) أخرجه الإمام أحمد (١٤٧٢٢)

(٢) أخرجه أبو داود (٤٧٥٣)، وصححه الألباني.

(٣) انظر: التذكرة في أحوال الموتى والآخرة، القرطبي (١/١٦٨).

والذي يظهر أنه لا يصح لنا أن نخوض في هذه المسألة؛ لأنها من مسائل الغيبيات التي لا علم لنا بها، وإن طرحت فغاية ما يمكن أن نقدمه فيها أن نثبت عدم استحالتها، وليس أن نقدم أجوبة تفصيلية تتعلق بها، فإثبات أن هذه المسألة ليست مستحيلة في قدرة الله قدرٌ كافٍ في إزالة الإشكال حولها، وإن ذكرت الإجابة حولها فينبغي أن تذكر على أنها احتمالات وظنيات فقط.

المسألة الثامنة

هل غير المكلفين كالأطفال والمجانين وغيرهم يسألون في قبورهم؟

هذه المسألة اختلف العلماء فيها على قولين[١]:

القول الأول: أن السؤال في القبر لا يكون إلا للمكلفين فقط، واختاره ابن الصلاح، والإمام النووي، والسيوطي، وغيرهم.

القول الثاني: أن السؤال يكون لغير المكلفين كالأطفال والمجانين، وهذا القول اختاره بعض الحنفية، وبعض الشافعية، وابن تيميَّة، وابن القيم.

واستدلوا بما روي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، أنه صلى على طفل لم يعمل خطيئة قط، فقال: «**اللَّهُمَّ قه عذاب القبر وفتنة القبر**»[٢].

وقد ذكر ابن تيميَّة أن هذا الحديث روي عن النبي ﷺ مرفوعًا؛ ولهذا استدلَّ به، وفي كونه مرفوعًا إشكال، والظاهر أنه موقوف على أبي هريرة، فإن كان مرفوعًا فهو حجة، وإن كان موقوفًا على أبي هريرة فقد يكون ذلك اجتهادًا من أبي هريرة رضي الله تعالى عنه.

المسألة التاسعة

هل فتنة القبر تشمل الأنبياء؟

هذه المسألة ذكر فيها ابن تيميَّة وابن حجر قولين للعلماء[٣]:

القول الأول: أن الأنبياء يسألون في قبورهم.

القول الثاني: أن الأنبياء لا يسألون في قبورهم؛ لأنهم أفضل من الشهداء، ولأنه يسأل عنهم في القبر، فيكف يسألون هم؟!

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٤/٢٥٧)، وفتح الباري، ابن حجر (٣/٢٣٩).
(٢) أخرجه مالك (١٠١٧)، وابن أبي شيبة (٢٩٧٧٦). وأشار العراقي إلى تصحيحه.
(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٤/٢٥٧)، وفتح الباري، ابن حجر (٣/٢٣٩).

والأقرب: أن هذه المسألة من المسائل التي لا يجوز الخوض فيها؛ لأنها من المسائل الغيبية التي لم يرد فيها شيء في نصوص الشريعة.

المسألة العاشرة

موانع فتنة القبر

مع أن النصوص دلَّت على أن كل من يُقبر يُسأل في قبره، إلا أنها دلت على أن ثمَّ موانع تمنع بعض الأصناف من السؤال.

وقد عقد السيوطي في كتابه «شرح الصدور» بابًا قال فيه: «باب من لا يُسأل في قبره»[١]، ونقل عن أبي القاسم السعدي قوله: «ورد في الأخبار الصحاح أن بعض الموتى لا تنالهم فتنة القبر ولا يأتيهم الفتانان، وذلك على ثلاثة أوجه: مضاف إلى عمل، ومضاف إلى حال بلاء نزل بالموت، ومضاف إلى زمان»[٢].

وهذا التقرير يدل على أن الموانع أصناف، بعضها راجع إلى حال، وبعضها راجع إلى عمل، وبعضها راجع إلى زمان، وهو بحث ظريف مذكور بطوله في هذا الكتاب الذي هو «شرح الصدور»، **وسنذكر قدرًا منه**:

المانع الأول: الموت مرابطًا في سبيل الله، فعن سلمان الفارسي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه، وإن مات جرى عليه عمله الذي كان يعمله، وأجري عليه رزقه وأمن الفتانان**»[٣]، قال القرطبي: «الرباط هو ملازمة ثغور المسلمين مدة على نية الجهاد ـ فارسًا كان أو راجلًا ـ بخلاف سكان الثغور دائمًا بأهاليهم الذين يعملون ويكتسبون هناك، فليسوا بمرابطين»[٤]، وليس المراد بالرباط الكون في الثغور، وإنما هو الكون في الثغور لأجل الجهاد.

المانع الثاني: الموت شهيدًا في سبيل الله، فقد روى النسائي أن رجلًا من أصحاب النبي ﷺ قال: يا رسول الله، ما بال المؤمنين يفتنون في قبورهم إلا الشهيد؟ قال: «**كفى ببارقة السيوف على رأسه فتنة**»[٥].

المانع الثالث: الموت يوم الجمعة أو ليلتها، فعن عبد الله بن عمرو قال: قال

(١) شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، السيوطي (١٤٨).
(٢) المصدر السابق.
(٣) أخرجه مسلم (١٩١٣).
(٤) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٤/ ٣٢٣).
(٥) أخرجه النسائي (٢٠٥٣)، وصححه الألباني.

رسول الله ﷺ: «**ما من مسلم يموت يوم الجمعة أو ليلة الجمعة إلا وقاه الله فتنة القبر**»(١).

الأمر الثالث: عذاب القبر ونعيمه:

وقد أشار إليه المؤلف في قوله: (ثم بعد هذه الفتنة إما نعيم وإما عذاب إلى أن تقوم القيامة الكبرى).

وقوله: (ثم) ليست للترتيب في الوقوع، وإنما هي للترتيب الذكري، وإلا فعذاب القبر ونعيمه يقع بعد الفتنة بماشرة.

والمراد بعذاب القبر ونعيمه: هو ما يقع على الميت من عذاب ونعيم بسبب أعماله في الدنيا، **وفيه مسائل:**

المسألة الأولى

ثبوت عذاب القبر ونعيمه

يعتقد أهل السُّنَّة والجماعة وجمهور الأمة من الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة أن عذاب القبر ونعيمه ثابت، وحقيقة من الحقائق.

وعذاب القبر قضية خبرية محضة لا دخل للعقل فيها، وقد دلَّ عليها القرآن والسُّنَّة المتواترة، إلا أن دلالة القرآن عليها ليست صريحةً، وليست قاطعةً، وثم دلالات كثيرة، ونصوص كثيرة، وآيات كثيرة من القرآن استدل بها العلماء، سنعرض عددًا منها، ونسبر دلالتها هل هي قاطعة أم أنها ظنية؟

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴿٤٦﴾﴾ [غافر: ٤٦]، فقد استدل بهذه الآية على عذاب القبر عدد من أئمة السلف؛ كمجاهد بن جبر، وعكرمة، ومقاتل، ومحمد بن كعب، والبخاري في «صحيحه»، وغيرهم، واعتمدوا على قوله: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ﴾؛ فالنار التي يعرضون عليها ليست هي عذاب الآخرة؛ إذ لو كان هو عذاب الآخرة لما صح أن يقال: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴿٤٦﴾﴾.

الآية الثانية: قول الله ﷻ: ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَدْنَىٰ دُونَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٢١﴾﴾ [السجدة: ٢١]. وهذه الآية اختلف فيها أئمة السلف كثيرًا، فمنهم من قال: المراد بالعذاب الأدنى: مصائب الدنيا، ومنهم من قال: المراد بالعذاب الأدنى: الحدود

(١) أخرجه أحمد (٦٥٨٢، ٦٦٤٦، ٧٠٥٠)، والترمذي (١٠٧٤)، وحسنه الألباني.

التي تقام في الدنيا، ومنهم من قال: المراد بالعذاب الأدنى: القتل بالسيف، ومنهم من قال: المراد بالعذاب الأدنى: هو عذاب القبر، وهو قول مجاهد.

والأقرب في دلالة هذه الآية أنها ليست في عذاب القبر، مع اشتهار الاستدلال بها، يقول الطبري: «أولى الأقوال في ذلك أن يقال: إن الله وعد هؤلاء الفسقة المكذبين بوعيده في الدنيا العذاب الأدنى أن يذيقهم دون العذاب الأكبر، والعذاب: هو ما كان في الدنيا من بلاء أصابهم، أو شدة من مجاعة أو قتل، أو مصائب يصابون بها، فكل ذلك من العذاب الأدنى»[(١)]، ولم يذكر عذاب القبر.

والآية دلَّت على أن المراد بها ليس عذاب القبر، وذلك في قوله: ﴿لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٢١﴾﴾ فواضح من دلالته من تركيب الآية على أن المراد به: الرجوع والإنابة والتوبة، ومن مات لا يمكن أن يرجع.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [الطور: ٤٧]، وقد اختلف أئمة السلف في تحديد العذاب الذي دون ذلك، فمنهم من قال: المراد به عذاب القبر، وهذا القول قاله البراء بن عازب، وابن عباس من الصحابة، ومنهم من قال: المراد به الجوع، ومنهم من قال: المراد به المصائب في الدنيا.

ورجح ابن جرير الطبري أن المراد بالعذاب الذي دون ذلك كل هذه الأمور، فيشمل عذاب القبر[(٢)].

ولكن بناء على هذا الاختلاف فالآية ليست نصًّا قاطعًا في عذاب القبر، فلو لم تأت نصوص أخرى تثبت عذاب القبر؛ لما صح أن نثبت عذاب القبر بهذه الآية؛ لأنها لا دلالة فيها، وإنما حكمنا بالعموم لدلالات نصوص أخرى، فلو لم تأت تلك النصوص لما علمنا بعذاب القبر.

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ ﴿١٠١﴾﴾ [التوبة: ١٠١]، وقد اختلف العلماء في العذاب مرتين، فمنهم من قال: المراد بالعذاب الأول: السبي، والعذاب الثاني: عذاب القبر. ومنهم من قال: المراد بالعذاب الأول: المصائب، والعذاب الثاني: عذاب القبر. ومنهم من قال: المراد بالعذاب الأول: الحدود، والعذاب الثاني: القبر. وقيل غير ذلك.

والذي يتأمل في تفاسير أئمة السلف لهذه الآية يجد أنهم كادوا يُجمعون على أن

---

(١) جامع البيان، الطبري (٢٠/ ١٩١).

(٢) جامع البيان، الطبري (٢٢/ ٤٨٦).

العذاب الثاني هو عذاب القبر، وأما العذاب الأول فقد اختلفوا فيه كثيرًا، وممن ذكر أن العذاب الثاني هو عذاب القبر: ابن عباس من الصحابة، والسُّدِّي، ومجاهد، وقتادة، وغيرهم.

يقول الطبري: «أولى الأقوال في ذلك بالصواب عندي أن يقال: إن الله أخبر أنه يعذب هؤلاء الذين مردوا على النفاق مرتين، ولم يضع لنا دليلًا نتوصل به إلى علم ذينك العذابين؛ وجائز أن يكون بعض ما ذكرنا عن القائلين ما أنبأنا عنه ـ أي: الأقوال التي سبقت ـ وليس عندنا علم بأيِّ ذلك من أيٍّ، على أن في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ ۝١٠١﴾ [التوبة: ١٠١] دلالة على أن العذاب في المرتين كليهما قبل دخول النار، والأغلب من إحدى المرتين أنها في القبر»(١).

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ ۖ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ ءَايَٰتِهِۦ تَسْتَكْبِرُونَ ۝٩٣﴾ [الأنعام: ٩٣]، وهذه الآية استدل بها عدد من العلماء على إثبات عذاب القبر، منهم: البخاري، وابن رجب، وابن القيم.

وقد بيَّن ابن القيم وجه الدلالة منها، فقال: «هذا خطاب هذه الآية، خطاب لهم عند الموت، وقد أخبرت الملائكة وهم الصادقون أنهم حينئذٍ يجزون عذاب الهون عند موتهم، أو ما يقرب من موتهم، ولو تأخر عنهم ذلك إلى انقضاء الدنيا لما صح أن يقال لهم: اليوم تجزون»(٢).

الآية السادسة: قوله تعالى: ﴿أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ۝١ حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ ۝٢ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ۝٣ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ۝٤﴾ [التكاثر: ١ ـ ٤]، وهذه الآية استدل بها عدد من أئمة السلف على عذاب القبر، فروي عن ابن عباس أنه قال: «كلا سوف تعلمون ما ينزل بكم من عذاب القبر»(٣)، وروى الترمذي عن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه أنه قال: «كنا نشك في عذاب القبر حتى نزلت هذه الآية»(٤). ولكن هذا الأثر ضعيف ضعفه عدد من العلماء.

يقول الطبري: «قوله: ﴿حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ ۝٢﴾ [التكاثر: ٢]؛ يعني: حتى صرتم إلى المقابر فدفنتم فيها؛ وفي هذا دليل على صحة القول بعذاب القبر؛ لأن الله ـ تعالى ذكره ـ أخبر عن هؤلاء القوم الذين ألهاهم التكاثر أنهم سيعلمون ما يلقون إذا هم زاروا القبور

---

(١) جامع البيان، الطبري (١٤/ ٤٤٥).
(٢) الروح، ابن القيم (٧٥).
(٣) التحرير والتنوير، ابن عاشور (٣٠/ ٥٢١).
(٤) جامع البيان، الطبري (٢٤/ ٥٨٠).

وعيدًا لهم وتهديدًا»[١].

فهذه الآية سيقت مساق الوعيد، والوعيد عُلق بالقبر؛ فدل على أنهم يتلقون عذابًا في القبر؛ فدلالتها ظاهرة؛ بل هي من أقوى الأدلة القرآنية على عذاب القبر.

الآية السابعة: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ۝١٢٤﴾ [طه: ١٢٤]، وقد اختلف العلماء في تحديد المعيشة الضنك، فمنهم من قال: المراد بها الضيق في الدنيا، ومنهم من قال: المراد بها عذاب القبر، وممن قال بهذا القول أبو سعيد الخدري، وأبو هريرة، والسدي، واختاره الطبري وغيره.

أما دلالة السُّنَّة، فقد تضافرت السُّنَّة على إثبات عذاب القبر ونعيمه، والنصوص النبوية التي جاءت في هذه القضية بلغت حد التواتر، وحكم عليها بالتواتر: ابن تيميَّة، وابن القيم، وابن رجب، وابن أبي العز، وغيرهم[٢]، **ومن ذلك:**

الحديث الأول: عن أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ كان يقول: «**اللَّهُمَّ أني أعوذ بك من العجز والكسل، والجبن والبخل، وأعوذ بك من عذاب القبر، ومن فتنة المحيا والممات**»[٣]، وفي هذا الحديث ذكرت الاستعاذة من عذاب القبر، ولم يذكر سؤال نعيم القبر.

الحديث الثاني: عن أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**لولا ألا تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر**»[٤].

ومنها النصوص التي جاءت في نعيم الشهداء والنعيم المتعلق بأرواح المؤمنين.

إشكاله ودفعه:

فإن قيل: يشكل على نعيم القبر ما جاء من أن الملك يقول للمؤمن في القبر بعد الامتحان: «نم صالحًا، فقد علمنا أن كنت لموقنًا»[٥].

قيل: ذلك ليس مشكلًا؛ لأنه يمكن حمل هذا الحديث على أن المراد بالنوم مقدار يسير، أو حمله على نوم الجسد لا الروح.

• الموقف من عذاب القبر:

أنكر عدد من الطوائف عذاب القبر، ومن أشهرهم: الماديون قديمًا وحديثًا،

---

(١) جامع البيان (٢٤/ ٦٠٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٤/ ٢٨٥)، والتخويف من النار، ابن رجب (٤٣)، وشرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز (٣٩٩).

(٣) أخرجه البخاري (٢٨٢٣، ٢٨٩٣، ٤٧٠٧، ٥٤٢٥)، ومسلم (٢٧٠٦).

(٤) أخرجه مسلم (٢٨٦٧).

(٥) أخرجه البخاري (٨٦).

وإنكارهم قائم على إنكارهم لكل الغيب، وأوردوا بعض الشبهات على عذاب القبر بخصوصه، **منها**:

الشبهة الأولى: أن المصلوب لا يرى عليه أثر التعذيب، فلو كان كافرًا يعذب بعد موته؛ لظهر أثر العذاب عليه، وكذلك لو كان المؤمن ينعم بعد موته لظهر ذلك عليه.

الشبهة الثانية: لو كشفنا القبر مباشرة بعد الدفن لما وجدنا الميت تغير عن حاله، والحديث فيه أنه يُقعد فيسأل.

وهذه الشبهات ليست جديدة، فقد عرفها علماء الإسلام قبل أكثر من ألف سنة، وذكرها القاضي عبد الجبار وابن القيم وغيرهم، وأجابوا عنها[١]، وحاصل الجواب: أن هذه الأسئلة كلها مبنية على قياس أحوال الآخرة والبرزخ على أحوال الدنيا، ونحن لا نقول بذلك، فلا يلزمنا الأخذ بتلك المعاني إلا إذا قلنا ما يحصل في القبر متفق في حقيقته مع ما يحصل في الدنيا، وهذا ليس قولنا؛ بل نحن نصرح بإنكاره.

والإيمان بالأشياء دون إدراك حقائقها ليس خاصًّا بالمؤمنين، فإن كثيرًا من الناس في علم الفلك وفي علوم أخرى يؤمنون بأشياء ويعرفون معانيها، ولكنهم لا يعرفون حقائقها.

والطريقة الصحيحة في مناقشة هؤلاء هو أن نرجعهم إلى الأصل الذي انطلقوا منه، وهو إنكار الغيب، ونثبت بطلانه؛ فإذا فعلنا ذلك سهُل حينئذ نقاشهم في هذه التفصيلات.

تنبيهٌ:

كثيرًا ما يُنسب إلى المعتزلة بجملتهم إنكار عذاب القبر، والصحيح: أن المعتزلة أجمعوا على إثبات عذاب القبر ونعيمه ولم ينكره إلا قليل منهم، يقول القاضي عبد الجبار: «فصل في عذاب القبر، وجملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة، إلا شيء يُنقل عن ضرار بن عمرو، وكان من أصحاب المعتزلة، ثم التحق بالْمُجَبِّرة، ولهذا ترى ابن الراوندي يُشنع علينا، ويقول: إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر، ولا يُقِرون به»[٢]، ثم أخذ القاضي عبد الجبار يستدل على عذاب القبر ونعيمه، وقال أبو علي الجُبَّائي ـ وهو أحد أئمة المعتزلة الكبار ـ: «سألت الشحام ـ وهو أيضًا أحد أئمة المعتزلة ـ عن عذاب القبر فقال: ما منا من أحد ينكره، وإنما يحكى ذلك عن ضرار»[٣].

وقد يشكل على هذا الكلام قول القاضي عبد الجبار: «أنكر مشايخنا عذاب القبر في كل حال؛ لأن الأخبار واردة بذلك في الجملة، فالذي يقال به هو قدر ما تقتضيه الأخبار

(١) انظر: الروح، ابن القيم (١١٢) وما بعدها.
(٢) شرح الأصول الخمسة (٧٣٠).
(٣) طبقات المعتزلة، ابن المرتضى (٧٢).

دون ما زاد عليها، ولذلك لا يُوَقت في ذلك التعذيب وقتًا، وإن كان الأقرب في الأخبار أنها الأوقات المقاربة للدفن، وإن كنا لا نُعَيِّن ذلك»[١].

والجواب: أن هذا النص لا يتعلق بأصل العذاب، وإنما بوقت العذاب، وقد فهم منه بعض الدارسين أن القاضي عبد الجبار ينسب إلى أكثر المعتزلة إنكار عذاب القبر، وهو ليس كذلك؛ لأنه لا يتحدث عن أصل عذاب القبر ووقوعه، وإنما يتحدث عن وقته.

والمعتزلة اختلفوا في هذه المسألة إلى أكثر من ثلاثة أقوال كما حكاه عنهم الجشمي ـ وهو أحد أئمتهم ـ: هل يقع بعد الدفن مباشرة أم يبقى وقتًا أو يكون قبل يوم القيامة بقليل أو نحو ذلك؟

المسألة الثانية

على ماذا يكون عذاب القبر ونعيمه؟

هذه المسألة اختلف العلماء فيها على ثلاثة أقوال، وهي مسألة طويلة جدًّا، وحاصلها:

القول الأول: أن عذاب القبر ونعيمه يكون على البدن فقط، وهذا القول نسبه ابن حجر إلى ابن جرير الطبري، وقال به الكرامية.

القول الثاني: أن عذاب القبر ونعيمه يكون على الروح فقط، وهذا القول انتصر له ابن حزم بقوة، واستدل بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ فَٱعۡتَرَفۡنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلۡ إِلَىٰ خُرُوجٖ مِّن سَبِيلٖ ۝١١﴾ [غافر: ١١]، وذكر أن الميت لو كان يحيا في قبره لما كانت الحياة مرتين والموت مرتين، وإنما كانت ثلاث مرات[٢]، ثم جزم ابن حزم بأنه لم يصح في النصوص إرجاع الروح إلى الجسد.

ولكن هذا الاستدلال من ابن حزم غير صحيح؛ لأنا لا نقول: إن رجوع الروح إلى البدن في القبر رجوع مستقر، بحيث أنها تكون حياة مستقرة، ومفارقتها تكون موتًا جديدًا، وإنما نقول: هو رجوع يتحقق به سماع السؤال، ثم يقع الانفصال.

فالروح لها تعلقات مختلفة بالجسد، منها: تعلق الروح بالجسد في بطن الأم، فالجنين في بطن أمه ليس ميتًا، وتعلق الروح بالجسد في الدنيا، وتعلق الروح بالجسد في القبر، وتعلق الروح بالجسد يوم القيامة، وكل تعلق من هذه التعلقات يختلف في طبيعته وحقيقته عن التعلق الآخر، فتعلق الروح بالجسد في بطن الأم ليس كتعلقها به في الدنيا.

فهذه الآية لا تتعلق بحالة تعلق الروح بالجسد في القبر، وإنما بتعلقها في الدنيا

---

(١) فضل الاعتزال، لعبد الجبار (٢٠٢).

(٢) انظر: الدرة فيما يجب اعتقاده (٢٨٢).

وتعلقها في الآخرة؛ لأن هذين التعلقين هما اللذان يحصل بهما الحياة المستقرة التي يترتب عليها التكليف.

والصحيح في معنى الآية: أن المراد بالموت الأول كونهم لم يخلقوا، والمراد بالموت الثاني هو موتهم ودخولهم القبر، والمراد بالحياة الأولى حياتهم في الدينا، والمراد بالحياة الثانية حياتهم في الآخرة، «قال الضحاك: عن ابن عباس في قوله: ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾ قال: كنتم ترابًا قبل أن يخلقكم، فهذه ميتة، ثم أحياكم فخلقكم فهذه حياة، ثم يميتكم فترجعون إلى القبور فهذه ميتة أخرى، ثم يبعثكم يوم القيامة فهذه حياة أخرى. فهذه ميتتان وحياتان، فهو كقوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨]، وهكذا روي عن السدي بسنده، عن أبي مالك وعن أبي صالح عن ابن عباس، وعن مرة، عن ابن مسعود وعن ناس من الصحابة، وعن أبي العالية والحسن البصري ومجاهد وقتادة وأبي صالح والضحاك وعطاء الخراساني نحو ذلك»(١).

فهذه الآية لا تعرُّض فيها لما يحصل في القبر، ولا ما يحصل في النوم، ولا ما يحصل للجنين في بطن أمه، فلا يصح ترك النصوص الظاهرة في قضية عذاب القبر لهذه الدلالة المحتملة.

وأما كون النصوص لم يصح فيها شيء عن عذاب القبر، فهذا غير صحيح، فقد صح عدد من النصوص في إرجاع الروح إلى الجسد.

القول الثالث: أن عذاب القبر ونعيمه يكون على الروح وعلى الجسد، وهذا القول اختاره جمهور العلماء، ونسبه ابن تيميَّة إلى أهل السُّنَّة والجماعة، وحكم على القولين السابقين بالشذوذ.

وهذا القول عليه أدلة كثيرة، **منها:**

حديث القبر الطويل، وفيه: «**ثم يقيض له أعمى أبكم معه مرْزَبَة من حديد، لو ضُرب بها جبل لصار ترابًا، فيضربه بها ضربة يسمعها ما بين المشرق والمغرب إلا الثقلين**»(٢)؛ فالصياح ليس حالة روحية ولا حالة جسدية، وإنما هو مجموع ما بين الحالتين.

ومنها: ما جاء في حديث البراء بن عازب أن النبي ﷺ قال: «**فتعاد الروح إلى الجسد**»(٣).

---

(١) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (١/ ٢١٢).

(٢) أخرجه أبو داود (٤٧٥٣)، وأحمد (١٨٥٣٤)، وصححه الألباني.

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك (١٠٧)، والسمرقندي في تنبيه الغافلين بأحاديث سيد الأنبياء والمرسلين، وصححه ابن حجر.

ومنها: ما جاء أن الكافر يضيق عليه القبر حتى تختلف أضلاعه، فهذا عذاب على الجسد.

وهذا القول هو القول الصحيح.

المسألة الثالثة

هل عذاب القبر ونعيمه عامٌّ لكل الأمم أم خاص بأمة الإسلام؟

وهذه المسألة اختلف العلماء فيها على قولين:

والصحيح: أن عذاب القبر عام لكل الأمم، ومما يدل على ذلك قوله تعالى عن آل فرعون: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴿٤٦﴾﴾ [غافر: ٤٦]، فقد سبق أن ذكرنا أن هذه الآية من الآيات التي تتضمن دلالة لا بأس بها على عذاب القبر، وهي متعلقة بآل فرعون.

ومن ذلك حديث عائشة رضي الله تعالى عنها: أن يهودية دخلت عليها فذكرت عذاب القبر فقالت اليهودية: أعاذك الله من عذاب القبر، فذكرت عائشة رضي الله تعالى عنها ذلك للنبي ﷺ فقال: «**نعم، اليهود يعذبون في قبورهم**»(١).

ومن ذلك أيضًا: حديث أبي أيوب قال: خرج علينا رسول الله ﷺ وقد وجبت الشمس، فسمع صوتًا فقال: «**اليهود يعذبون في قبورهم**»(٢).

فهذه الأحاديث تدل على أن عذاب القبر ليس خاصًّا بأمة النبي ﷺ، وإنما هو متعدٍّ إلى غيرها، وذُكر في هذه النصوص آل فرعون وأمة اليهود.

المسألة الرابعة

هل يقع عذاب القبر على المسلمين أم هو خاص بالكفار؟

هذه المسألة فيها خلاف بين العلماء على قولين:

القول الأول: أن العذاب في القبر يكون للكفار ويكون للمسلمين أيضًا، وهو قول الجمهور.

واستدلوا على ذلك بعدد من النصوص، ومن ذلك حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن النبي ﷺ مر بقبرين فقال: «**إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير...**» الحديث،

(١) أخرجه البخاري (١٠٤٩)، ومسلم (٥٨٤، ٥٨٦).

(٢) أخرجه البخاري (١٣٧٥، ٢٨٦٩).

والحديث متفق عليه، وفيه أن صاحبي القبر يعذبان في البول وفي الغيبة[١].

ومن ذلك أيضًا قول النبي ﷺ: «**تنزهوا من البول؛ فإن عامة عذاب القبر منه**»[٢].

والقول الثاني: أن عذاب القبر لا يكون إلا على الكفار، والمسلمون لا يعذبون في قبورهم، وهذا القول اختاره بعض المعتزلة.

وهو أقرب إلى الشذوذ لمخالفته الصريحة الظاهرة للنصوص الواردة في هذه المسألة.

المسألة الخامسة

هل يمكن للأحياء أن يدركوا عذاب القبر؟

تتضمن النصوص دلالة لا بأس بها على أن عذاب القبر يمكن أن يدرك من قبل الأحياء، ومن ذلك ما روى أنس بن مالك أن النبي ﷺ قال: «**لولا ألا تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر**»[٣].

فهذا الحديث يدل على أنه يمكن للأحياء أن يسمعوا عذاب القبر؛ إذ لو كان مستحيلًا لما صح أن يدعو به النبي ﷺ؛ لأن الأمور المستحيلة لا يجوز الدعاء بها؛ بل الدعاء بها نوع من الاعتداء.

وقد كثرت الأخبار عن أناس كثيرين سمعوا شيئًا من عذاب القبر، حتى عقد ابن رجب في كتابه «أهوال القبور» بابين في هذه القضية، وذكر أخبارًا كثيرة جدًّا، وكذلك فعل الغزالي وابن القيم وغيرهم، يقول ابن تيميَّة: «قد انكشف لكثير من الناس ذلك ـ يعني: عذاب القبر ـ حتى سمعوا صوت المعذبين صوتًا في قبورهم، ورأوهم يعذبون، ورأوهم بعيونهم يعذبون في قبورهم في آثار كثيرة معروفة»[٤]، ويقول ابن رجب: «قد أطلع الله من شاء من عباده على كثير مما ورد في هذه الأحاديث حتى سمعوه وشاهدوه عيانًا، ونحن نذكر بعض ما بلغنا من ذلك»[٥].

وحاصل التقرير السابق: أن النصوص الشرعية دلت على إمكان إدراك عذاب القبر، وأما تحقق إدراك ذلك فلم يأت إلا في الأخبار عن عدد من السالفين. ولكن يشكل على

---

(١) أخرجه البخاري (٢١٦، ٢١٨، ١٣٦١، ١٣٧٨، ٦٠٥٢، ٦٠٥٥)، ومسلم (٢٩٢).

(٢) أخرجه أحمد (٨٣٣١)، ابن ماجه (٣٤٨)، والحاكم (٦٥٣)، وصححه الألباني.

(٣) أخرجه مسلم (٢٨٦٧).

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٤/ ٢٩٦).

(٥) أهوال القبور (١٦).

القول بتحقق سماع ما في القبر عدد من النصوص الشرعية، ومنها قوله ﷺ: «**ثم يضرب بمطرقة من حديد ضربة بين أذنيه فيصيح صيحة يسمعها من يليه إلا الثقلين**»[(١)]، وقوله ﷺ: «**إذا وُضِعت الجنازة، فاحتملها الرجال على أعناقهم، فإن كانت صالحة قالت: قدموني قدموني، وإن كانت غير صالحة قالت: يا ويلها! أين تذهبون بها؟! يسمع صوتها كلُّ شيء إلا الإنسان، ولو سمعها الإنسان لصعق**»[(٢)]، فظاهر هذه الأحاديث أن البشر لا يمكن أن يسمعوا ما يحصل للميت في قبره.

ومما يشكل عليه أيضًا أن ما في القبر عالم غيبي لا يمكن التحقق من صحته، فالجزم بأن الأصوات التي تسمع عند القبور صادرة من أصحابها يعد جزمًا لا مسوغ له ولا دليل عليه، فما الذي يمنع أن الجن والشياطين هم مصدر تلك الأصوات.

وهذا القول له وجاهة، ومع ذلك يمكن أن يقال: إن ما ذُكر من النصوص ليس فيه منع مطلق من سماع ما في القبور، وإنما غاية ما فيه أن الإنس لا يسمعون الصوت الصادر بعد الضربة بالمرزبة، وليس فيه أنهم لا يسمعون كل صوت من الأموات، وليس فيه منع ظاهر من امتناع سماع ما في القبر مطلقًا ولو لبعض الناس.

وأما أن ما في القبر يعد من الغيب، فلا ريب فيه ، ولكن يمكن أن يقع التحقق من ذلك ولو بغلبة الظن في دائرة ضيقة، فكونه غيبًا ليس مسوغًا للجزم بأنه لا يمكن التحقق منها مطلقًا، خاصة وأن من قرر سماع الأصوات من الأموات علماء أجلاء لا يمكن أن يقرروا ما هو غير قابل للتحقق.

ومع ذلك لا بد من التأكيد على أن هذه القضية يقع فيها الخطأ والتلبيس كثيرًا ، فلا بد من الاحتياط الشديد فيها، يقول ابن تيمية: «يحصل عند القبور لبعض الناس من خطاب يسمعه وشخص يراه وتصرف عجيب ما يُظن أنه من الميت، وقد يكون من الجن والشياطين، مثل أن يرى القبر قد انشق وخرج منه الميت وكلّمه وعانقه، وهذا يُرى عند قبور الأنبياء وغيره ، وإنما هو شيطان، فإن الشيطان يتصور بصور الإنس ويدَّعى أحدهم أنه النبي فلان أو الشيخ فلان ويكون كاذبًا في ذلك، وفي هذا الباب من الوقائع ما يضيق هذا الموضع عن ذكره، وهي كثيرة جداً، والجاهل يظن أن ذلك الذي رآه قد خرج من القبر وعانقه أو كلمه هو المقبور أو النبي أو الصالح وغيرهما، والمؤمن العظيم يعلم أنه شيطان»[(٣)].

---

(١) رواه البخاري (١٣٣٨).

(٢) رواه البخاري (١٣١٤).

(٣) مجموع الفتاوى (١/ ١٦٨).

المسألة السادسة

هل يحصل انقطاع في عذاب القبر؟

سبق فيما مضى أن العذاب في القبر متعلق بصنفين من الناس: الكفار والمسلمين، أما الكفار **فقد اختلف العلماء فيهم على قولين**:

القول الأول: أن عذابهم دائم في القبر، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّاۚ﴾ [غافر: ٤٦]، وبحديث البراء بن عازب الحديث الطويل، وفيه: «**ثم يُفتح** ـ يعني: للكافر والمنافق ـ **له باب إلى النار فينظر إلى مقعده فيها حتى تقوم الساعة**»(١).

القول الثاني: أن الكفار قد ينقطع عنهم العذاب في القبر، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿قَالُواْ يَٰوَيۡلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرۡقَدِنَاۜ﴾ [يس: ٥٢]، قالوا: هذه الآية تدل على أنهم كانوا غير معذبين، ثم رجع إليهم ما يُشعر بالعذاب، واختار هذا القول القصاب وغيره من العلماء.

والصحيح القول الأول، لقوة دلالة النصوص على ذلك؛ وأما الآية التي استدل بها أصحاب القول الثاني؛ فالمراد بها: أن الكفار يعنون قبورهم التي كانوا يعتقدون في الدار الدنيا أنهم لا يبعثون منها، فلما عاينوا ما كذبوه في محشرهم ﴿قَالُواْ يَٰوَيۡلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرۡقَدِنَاۜ﴾، وهذا لا ينفي عذابهم في قبورهم؛ لأنه بالنسبة إلى ما بعده في الشدة كالرقاد(٢).

ويمكن أن يقال: إن عذاب الكفار في القبور مستمر ما دامت الحياة في الأرض باقية إلى حين نفخة الصعق، فإنهم ينامون نومة يستيقظون منها إلى البعث، وقد ذكر هذا المعنى عدد من أئمة السلف، وهذا لا ينافي دوام عذابهم.

فإن قيل: القول بأن عذاب القبر على الكفار دائم لا ينقطع يوقع في إشكال، حاصله: أن الكافر الذي مات في زمن متقدم يلزم أن يكون عذابه أكثر وأطول من الكافر الذي مات في زمن متأخر، وهذا منافٍ للعدل.

قيل: هذا غير مشكل؛ لأن العدل في العذاب لا يكون بالمساواة دائمًا، وإنما بإعطاء كل أحد ما يستحقه؛ ولأن طول مدة العذاب لا يعني أكثريته، فقد يكون العذاب أطول من غيره ولكن أخف منه ألمًا، ثم لا يلزم من ذلك التساوي في العذاب يوم القيامة، فقد يكون الكافر المتأخر أشد عذابًا في نار جهنم، والمقصود: أن تحقيق العدل في العذاب له جهات متعددة، وليس مقتصرًا على طول الزمن.

وكذلك يقال في نعيم القبر، فإنه لا يلزم أن يكون نعيم المسلم المدفون أولًا أكثر

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٧٥٣)، وأحمد (١٨٥٣٤، ١٨٦١٤)، وصححه الألباني.

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٦/ ٥٨١).

من نعيم المسلم المدفون متأخرًا؛ لأن العبرة في النعيم ليست بالمساواة دائمًا، ولأن العبرة ليست بطول المدة، وإنما بحقيقة النعيم وحجمه وكيفيته، وما يقع يوم القيامة.

وأما بالنسبة للمسلمين، فقد دل مجموع النصوص على أن العذاب الذي ينزل بالمسلمين في قبورهم نوعان: عذاب منقطع، وعذاب غير منقطع.

ففي بعض النصوص أن بعض أصحاب الكبائر يعذب بنوع من العذاب يستمر معه إلى يوم القيامة، كما في حال من ينام عن الصلاة المكتوبة، وحال من يجر ثوبه خيلاء وغير ذلك، وفي بعض النصوص أن المسلم يعذب بقدر ذنبه أو بما يكفر عنه قدرًا من الذنوب ثم يرتفع عنه العذاب.

وقد ذكر بعض العلماء أن عذاب القبر ينقطع ليلة الجمعة ويومها؛ تشريفًا لهذا اليوم، ولكن هذا القول ليس عليه دليل، وهذه من القضايا الغيبية التي لا بد فيها من دليل ثابت في الشريعة.

المسألة السابعة

أنواع عذاب القبر

دلَّت النصوص الشرعية على أن عذاب القبر أنواع، جمعها ابن رجب في عدد من الأنواع حاصلها وأظهرها: الضرب بمطرقة، وتسليط الحيات والعقارب، وضرب الرأس بحجر، وشد الشدقين، ونحو ذلك، كما في حديث سمرة الطويل، وتضييق القبر على الميت حتى تختلف أضلاعه، وغيرها[(١)].

وما ذكر في تلك النصوص ليس على سبيل الحصر، وإنما على سبيل الذكر التمثيلي، وقد يكون في القبر أنواع من العذاب لا نعلمها ولم يأت الخبر بها.

- **مستقر الأرواح:**

ثم قال المؤلف بعد ذلك: (ثم بعد الفتنة إما عذاب وإما نعيم إلى أن تقوم الساعة، فتعاد الأرواح إلى الأجساد).

هذه إشارة من المؤلف إلى مسألة مشهورة عند العلماء هي: مسألة مستقر الأرواح، وفيها خلاف طويل قديم، يقول أبو القاسم القرطبي: «أما مستقر الأرواح والنفوس، فإن أهل العلم اختلفوا فيه اختلافًا شديدًا»[(٢)].

وقد أطال ابن القيم وابن رجب الكلام فيها، وذكرا أقوالًا للعلماء ونصوصًا مطولة،

(١) أهوال القبور، ابن رجب (٦٩).

(٢) الرد على أهل البدع، ابن القاسم القرطبي (٢٨).

واستدلالات كثيرة متفرعة، وكانت لابن رجب طريقة حسنة في التعامل مع هذه المسألة، حيث إنه قَسَّم الناس إلى أصناف، وفي كل صنف يذكر مستقر أرواحهم، **فذكر أن الناس صنفان**:

الصنف الأول: المؤمنون، وهم أقسام:

القسم الأول: الأنبياء، وهؤلاء أرواحهم في الجنة، كما في قول النبي ﷺ: «**اللَّهُمَّ في الرفيق الأعلى**»[1]؛ فالنبي ﷺ ذكر صحبة الأنبياء في الجنة.

ولكن هذا القول يشكل عليه حديث المعراج، فإن النبي ﷺ قابل الأنبياء في السماوات، كل نبي في سماء كما هو مشهور، فهل هذا يقتضي أنهم ليسوا في الجنة؟ فهل هذا هو مستقرهم أم أنهم قابلوا النبي ﷺ هناك في تلك الليلة فقط؟

القسم الثاني: الشهداء، وقد جاء في الأخبار الصحيحة أن أرواحهم في جوف طير في الجنة.

القسم الثالث: بقية المؤمنين، وقد اختلف الناس في مستقر أرواحهم؟ **على أقوال كثيرة**:

القول الأول: أنها في الجنة، وهو رواية عن الإمام أحمد.

القول الثاني: أنها في أجواف طير كالشهداء.

القول الثالث: أن أرواح المؤمنين على أفنية قبورهم، وذكر ابن حزم أن هذا القول هو قول عامة المحدثين، واختاره ابن عبد البر وغيره.

واستدلوا بنصوص السلام على الأموات، وذكروا أن السلام يقتضي أن الأرواح تكون على أفنية القبور؛ فترد على من سلَّم.

القول الرابع: أن أرواح المؤمنين في الجابية، موضع في دمشق.

القول الخامس: أن أرواح المؤمنين في بئر زمزم.

القول السادس: أنها عند الله من غير تحديد.

ولكل قول من هذه الأقوال استدلالات وتفريعات.

الصنف الثاني: **الكفار**، وفي مستقر أرواحهم خلاف بين العلماء على أقوال: منهم من قال: إنها في النار، ومنهم من قال: إنها في بئر برهوت في حضرموت، وذكروا أقوالًا أخرى.

وسبب هذا الاختلاف الطويل راجع إلى اختلاف الروايات الواردة في هذه المسألة، وتحقيق القول فيها يحتاج إلى تفصيل مطول، وهو راجع أيضًا إلى نوع من الدخول في قدرٍ من التفاصيل التي لم تقصد الشريعة إلى الحث عليها.

وبقيت مسائل أخرى يدركها الناظر في الكتب المطولة في هذا الشأن.

---

(١) أخرجه البخاري (٤٤٣٧).

البعث وحقيقته

 **يقول المؤلف** رَحِمَهُ اللَّهُ **بعد أن ذكر ما يتعلق بالقبر: «فتعاد الأرواح إلى الأجساد».**

من هنا انتقل المؤلف مباشرة من الحديث عن القبر إلى الحديث عن البعث، ولكن بقيت أحداث ومشاهد قبل البعث لم يذكرها المؤلف، **ومن ذلك**:

- **النفخ في الصور:**

فالنفخ في الصور يكون قبل البعث، وبعد القبر، وهو ثابت في الكتاب والسُّنَّة بالقطع، وقد دلَّت النصوص الشرعية على أن القيامة الكبرى التي هي البعث لا تكون إلا بعد أن يهلك كل الناس بنفخة الصعق، ثم يبعثون من جديد بنفخة البعث.

والنفخ في الصور فيه مسائل:

المسألة الأولى

معنى الصور

هو في اللغة: القرن أو البوق الذي يُنفخ فيه، وقد فسَّره النبي ﷺ بذلك، فإنه لما سأله الأعرابي: ما الصور؟ قال: «**الصور قرن ينفخ فيه**»[(١)]، وقال النبي ﷺ: «**كيف أنعم وصاحب الصور قد التقم القرن، واستمع الأذن حتى يؤمر بالنفخ**»[(٢)]، ومعنى قوله: «**واستمع الأذن**»؛ أي: أصغى حتى يُؤمر بالنفخ.

وقد ذهب بعض العلماء إلى أن المراد بالصور أجسام الخلائق، وليس القرن، وهذا القول اختاره أبو عبيدة معمر بن مثنى، ولكنه قول ضعيف؛ لأنه مخالف للتفسير المرفوع عن النبي ﷺ.

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٧٤٢)، والترمذي (٢٤٣٠)، وصححه الألباني.

(٢) أخرجه الترمذي (٢٤٣١، ٣٢٤٣)، وأحمد (١١٦٩٦)، وصححه الألباني.

وقد جاءت آثار عديدة عن عدد من أئمة السلف في وصف الصور، وأنه من ياقوتة بيضاء، وأن به خروقًا بعدد أرواح بني آدم، وغير ذلك من الأوصاف، وكل هذه الأوصاف لم تثبت مرفوعةً عن صاحب الشريعة، وهذه أمور غيبية، فلا يصح لنا أن ندخل فيها.

والمشهور: أن الملك الموكل بالنفخ في الصور هو إسرافيل، ونقل الحليمي الإجماع على ذلك، وقد جاء في ذلك عدد من الآثار عن الصحابة رضي الله تعالى عنهم، ولكن ورد عن النبي ﷺ أن ثمة ملكًا آخر ينفخ في الصور كما في حديث عائشة عند أبي داود، ولكن هذا الحديث ضعيف ضعفه عدد من العلماء[١].

وورد حديث آخر يدل على أن الموكل بالنفخ في الصور ملكان وليس ملكًا واحدًا، ففي بعض الروايات أن النبي ﷺ قال: «**إن صاحبا الصور بأيديهما ـ أو: في أيديهما ـ قرنان**»[٢]، ولكنه حديث ضعيف.

المسألة الثانية

عدد النفخات في الصور

وهذه المسألة من المسائل التي اختلف العلماء فيها كثيرًا، **وحاصل أقوالهم ثلاثة:**

القول الأول: أن الصور ينفخ فيه مرتين، مرة يحصل بها الفزع والصعق، ومرة يحصل بها البعث والنشور، وهذا القول اختاره عدد من العلماء؛ كالقرطبي وابن حجر وغيرهم.

واستدلوا بقول النبي ﷺ في حديث أبي هريرة: «**ما بين النفختين أربعون**»[٣]. ولكن هذا الحديث ليس فيه حصر لعدد النفخات، وإنما فيه إخبار عن المدة بين النفختين.

واستدلوا بقول النبي ﷺ: «**ثم ينفخ في الصور، فلا يسمعه أحد إلا أصغى ليتًا ورفع ليتًا، وأول من يسمعه رجل يلوط حوض إبله، فيصعق ويصعق الناس، ثم يرسل الله** ـ أو قال: **ينزل الله** ـ **مطرًا كأنه الظل، فتنبت منه أجسام الناس، ثم ينفخ فيه أخرى، فإذا هم قيام ينظرون**»[٤]، وظاهره أن ليس ثمة إلا نفختان، ولهم أدلة أخرى متعددة.

القول الثاني: أن الصور ينفخ فيه ثلاث نفخات، والذين قالوا بهذا القول اختلفوا في **تحديد تلك الثلاث:**

---

(١) انظر: التذكرة في أحوال الموتى والآخرة، القرطبي (١/٣٠٩).

(٢) أخرجه ابن ماجه (٤٢٧٣)، وضعفه الألباني.

(٣) أخرجه البخاري (٤٨١٤، ٤٩٣٥)، ومسلم (٢٩٥٥).

(٤) أخرجه مسلم (٧٥٦٨)، والليت: هو العنق؛ أي: يرفع ويحاول أن يستمع.

الأول: أن النفخات الثلاث هي نفخة الفزع، ينفخ في الصور فيفزع الناس، ثم نفخة الصعق فيصعق الناس ويموتون، ثم نفخة البعث، وهذا القول اختاره عدد كبير من العلماء؛ كابن العربي، وابن تيميَّة، وابن القيم، وابن كثير، والسفاريني في بعض كتبه.

واستدلوا بأن هذا هو ظاهر مجموع أدلة القرآن؛ فالقرآن في مجموعه يدل على أن النفخات ثلاث كما في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُۚ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَٰخِرِينَ ﴿٨٧﴾﴾ [النمل: ٨٧]، فهذه نفخة الفزع، وقد أخبرنا الله سبحانه وتعالى في آية أخرى، فقال: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُۖ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ ﴿٦٨﴾﴾ [الزمر: ٦٨] فهذه الآية فيها نفختان: الصعق والبعث، والصعق مختلف عن الفزع.

ولكن قد يقال: نفخة الفزع هي نفخة الصعق؛ لأنه رُتِّب عليها ما رُتب على نفخة الصعق وهو الاستثناء؛ حيث يقول الله عز وجل: ﴿وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [النمل: ٨٧]، وقال في الآية الأخرى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُۖ﴾ [الزمر: ٦٨]، فظاهر هذا التركيب يدل على أن النفخة واحدة.

واستدلوا بحديث مرفوع فيه: أنه ينفخ في الصور ثلاث نفخات، الأولى: نفخة الفزع والثانية: نفخة الصعق، والثالثة: نفخة البعث[١]، وهو حديث ضعيف، ضعفه ابن كثير وابن حجر وغيرهما.

الثاني: أن النفخات الثلاث هي: نفخة الصعق، ونفخة البعث، ونفخة الفزع، فنفخة الفزع ليست النفخة الأولى، وإنما هي النفخة الثالثة، وهذا القول قال به القاضي عياض وغيره من العلماء.

فالفرق بين هذا القول والذي قبله هو في تحديد موضع نفخة الفزع، فأصحاب القول الأول يجعلونه النفخة الأولى، وأصحاب القول الثاني يجعلونه النفخة الثالثة.

القول الثالث: أن عدد النفخات أربع نفخات: نفخة إماتة، ونفخة إحياء، ونفخة فزع وصعق، ونفخة إقامة من ذلك بعد الصعق، وأن النفخة الثالثة والرابعة قد تقع يوم القيامة وليس في الدنيا؛ أي: يصعق الناس فيهلكون ويموتون، ثم يصعق الناس فيبعثون، ثم تأتي نفخة أخرى بعد بعث الناس.

---

(١) أخرجه الطبراني (٣٦)، وأشار ابن حجر إلى ضعفه.

المسألة الثالثة

من يستثنى من الفزع أو من الصعق؟

دلَّت الآيات الواردة في الصعق أن هناك مخلوقات استثناها الله ﷻ من الصعق أو الفزع، وقد اختلف العلماء في تحديد أولئك المستثنين، وقد أوصل ابن حجر عدد الأقوال فيها إلى أكثر من عشرة أقوال، فقيل: هم الموتى؛ لأنهم لا إحساس لهم، فكل من مات قبل الصعق فهو مستثنى، وقيل: هم الشهداء، وقيل: الأنبياء، وقيل: الملائكة، وقيل: أهل الجنة، وقيل غير ذلك.

وكل هذه الأقوال لا دليل عليها بخصوصها، والنصوص لم تذكر كل من استثناه الله، وإن كان في بعضها إشارة إلى بعض الأصناف الذين يستثنون.

فالأقوال التي قيلت في الحقيقة هي ليست أقوالًا، وإنما هي أصناف، فقد تكون كلها مما يستثنى، وقد لا تكون كذلك، فهناك فرق بين تحديد من يدخل فيمن استثناهم الله، وبين الجزم بتحديد المستثنين.

• **حقيقة البعث:**

يقول المؤلف: «وتقوم القيامة التي أخبر الله بها في كتابه، وعلى لسان رسوله، وأجمع عليها المسلمون، فيقوم الناس من قبورهم لربِّ العالمين، حفاة عراة غرلًا، وتدنو منهم، الشمس ويلجمهم العرق».

قوله: (وتقوم القيامة) وهو تحقق اليوم الآخر، وقد اختلف العلماء لماذا سمي اليوم الآخر بالقيامة على أقوال متعددة، فقيل: لأن الناس يقومون من قبورهم، وقيل: لأنهم يقومون لربِّ العالمين، وقيل: لأن الملائكة تقوم فيه صفًّا صفًّا، وقيل: لأنه يقام فيه العدل[(١)].

قوله: (القيامة الكبرى) إشارة إلى وجود قيامة صغرى، وهي موت الإنسان، فإن كل من مات فقد قامت قيامته، يقول القرطبي: «قال علماؤنا: واعلم أن كل ميت مات فقد قامت قيامته، ولكنها قيامة صغرى وكبرى، فالصغرى هي ما يقوم على كل إنسان في خاصته من خروج روحه وفراق أهله وانقطاع سعيه وحصوله على عمله، إن كان خيرًا فخير، وإن كان شرًا فشر، والقيامة الكبرى هي التي تعم الناس وتأخذهم أخذة واحدة»[(٢)].

قوله: (التي أخبر الله بها في كتابه، وعلى لسان رسوله، وأجمع عليها المسلمون).

---

(١) انظر: التذكرة في أحوال الموتى والآخرة، القرطبي (١/ ١٨٧).

(٢) التذكرة في أحوال الموتى والآخرة (١/ ١٨٨).

هذه إشارة من المؤلف إلى أدلة إثبات يوم القيامة والبعث، وبقي على المؤلف دليل العقل، وقد ذكره في مواضع من كتبه كما سيأتي بيانه.

قوله: (فيقوم الناس من قبورهم لرب العالمين)، في هذا الموضع ذكر المؤلف قضية البعث، ولكنه لم يذكر في قضية البعث إلا شيئًا واحدًا، هي صفة الناس حين يبعثون، مع أن البعث تتعلق به مسائل كثيرة، ومن أهمها مسألتان، هما: حقيقة البعث، وبراهين البعث.

والبعث فيه مسائل:

المسألة الأولى

مفهومه

هو إخراج الناس من القبور بأجسادهم وأرواحهم للعرض والحساب والجزاء.

والفرق بين البعث والحشر هو أن الحشر تابع للبعث، ومرحلة لاحقة له، وليس مطابقًا أو مرادفًا له.

المسألة الثانية

براهين البعث

أكثر القرآن من الاستدلال العقلي على إثبات البعث، وتنوعت مسالكه في ذلك، وهي ترجع إلى الاستدلال بالإمكان الخارجي، ولم يعتمد القرآن على الاستدلال بالإمكان العقلي.

وحاصل الفرق بين الإمكان العقلي وبين الإمكان الخارجي: أن الإمكان العقلي هو: عدم العلم بالامتناع؛ أي: أن يعلم المرء بأن هذا الشيء ليس ممتنع الوقوع، والإمكان الخارجي هو: العلم بإمكان الشيء في الخارج، وذلك بالعلم بوجود الشيء نفسه أو وجود مثله أو ما هو أولى منه.

فالإمكان العقلي عدمي والإمكان الخارجي وجودي، يقول ابن تيميَّة في بيان الفرق بين الأمرين: «من قال: إن الشيء ممكن فهذا يعني به شيئين، يعني به الإمكان الذهني، والإمكان الخارجي، فالإمكان الذهني هو عدم العلم بالامتناع، وهذا ليس فيه إلا عدم العلم بالامتناع، وعدم العلم بالامتناع غير العلم بالإمكان، فكل من لم يعلم امتناع شيء كان عنده ممكنًا بهذا الاعتبار، لكن هذا ليس بعلم بإمكانه. ومن استدل على إمكان الشيء بأنه لو قدر لم يلزم منه محال من غير بيان انتفاء لزوم كل محال كما يفعله طائفة من أهل الكلام كالآمدي ونحوه؛ لم يكن فيما ذكره إلا مجرد الدعوى.

وأما الثاني: وهو العلم بإمكان الشيء في الخارج، فهذا يعلم بأن يعلم وجوده، أو وجود نظيره، أو وجود ما هو أقرب إلى الامتناع منه، فإذا كان حمل البعير للقنطار ممكنًا كان حمله لتسعين رطلًا أولى بالإمكان، وبهذه الطريقة يبيِّن الله في القرآن إمكان ما يريد بيان إمكانه كإحياء الموتى والمعاد»[١].

وحاصل الفرق بين النوعين: أن الإمكان الخارجي يعلم بالوجود والتحقق في الخارج، وأما الإمكان الذهبي فيعلم بالتصور الذهني.

فالبعث لم يقع؛ لأن يوم القيامة لم يقع، فلا يمكن الاستدلال عليه بوجوده، ولم يبق إلا طريقان هما: إما أن يستدل عليه بمثله، أو بما هو أولى منه، وهذا المسلك هو المسلك العقلي الذي سلكه القرآن في البرهنة على البعث.

وبراهين القرآن العقلية في الاستدلال على البعث تتفرع إلى **ثلاثة أنواع أساسية**:

النوع الأول: الاستدلال على البعث بوقوع مثله في الحياة الدنيا، ومعنى هذا النوع: أن الله ﷻ أحيا بعض الناس في الدنيا، فجعل ذلك دليلًا على إمكان البعث يوم القيامة.

وقد جاءت إشارات كثيرة في القرآن إلى هذا النوع، ومن ذلك قول الله ﷻ: ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَاۚ كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٣﴾﴾ [البقرة: ٧٣]، فهذه الآية فيها أن الله ﷻ دلَّ بإحداث الإحياء بعد الموت في الدنيا على البعث يوم القيامة.

ومن ذلك قول الله ﷻ: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾ ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٦﴾﴾ [البقرة: ٥٥، ٥٦]، فهذه الآية فيها دليل على البعث بوقوع مثله في الحياة الدنيا.

النوع الثاني: الاستدلال على البعث بوجود نظيره في الدنيا؛ كإحياء الأرض بعد موتها.

وقد جاءت إشارات كثيرة في القرآن إلى هذا النوع، ومن ذلك قول الله ﷻ: ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَاۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ ﴿٩﴾﴾ [فاطر: ٩]، ففي هذه الآية استدلال بالإمكان الخارجي للبعث والنشور على وقوع مثله فيما يتعلق بالأرض.

ومن ذلك أيضًا قول الله ﷻ: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْۚ إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓۚ﴾ [فصلت: ٣٩].

النوع الثالث: الاستدلال على البعث بوقوع ما هو أعظم منه، ومعنى هذا النوع: أن

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية (٧/ ٤٩).

القرآن يدلّل على بعث المخلوقات بأنه تعالى قدر على ما هو أعظم من البعث.

وقد جاءت إشارات كثيرة في القرآن إلى هذا النوع، ومن ذلك قول الله ﷻ: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَنَّا خَلَقْنَـٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا ﴿٦٧﴾ فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَٱلشَّيَـٰطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا ﴿٦٨﴾﴾ [مريم: ٦٧، ٦٨]، فهذه الآية فيها تنبيه للإنسان بأن الذي خلقك من العدم يستطيع أن يعيدك بعد موتك؛ إذ الخلق من العدم أبعد في القدرة من الإعادة بعد الإيجاد.

ومن ذلك قول الله ﷻ: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَـٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾ [يس: ٧٨، ٧٩]، فهذا تنبيه من الله ﷻ إلى أن إعادة الأجساد بعد موتها لا يختلف عن إنشائها من العدم؛ بل هي أسهل في القدرة.

ومن ذلك قول الله ﷻ: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [غافر: ٥٧]، فالذي قدر على خلق السماوات والأرض يستطيع أن يخلق الناس، ويستطيع أن يعيدهم.

المسألة الثالثة

منزلة الإيمان بالبعث عند الأمم وفي أمة الإسلام

الإيمان بالبعث عقيدة شائعة في الناس، وأهل الأديان التي أصلها سماوي يؤمنون بها، وكذلك جميع طوائف أمة الإسلام مؤمنة بالبعث من المتكلمين وغيرهم من الطوائف، ولكن في العادة يقع الخلاف بينهم في أمرين: في حقيقة البعث، وفي أدلة البعث.

ومع ذلك فهناك طوائف خالفت في الإقرار بالبعث وفي تحقيقه، وترجع الأقوال المخالفة في البعث إلى **ثلاثة أقوال أساسية**:

القول الأول: من ينكر البعث جملة، ويذهب إلى أنه لا بعث جسماني ولا بعث روحاني، وهذا القول يعتنقه كثير من العرب الجاهلية، وقد حكاه الله تعالى عنهم في قوله: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ﴾ [الجاثية: ٢٤].

وكذلك الفلاسفة والماديون سواء في العصر اليوناني أو في العصر الحديث، فإنهم مجمعون على إنكار البعث جملة.

والمنكرون للبعث لهم في الجملة ثلاثة مستندات: مستند راجع إلى القدرة، ومستند راجع إلى الحكمة، ومستند يرجع إلى طبيعة الوجود، فإنهم إما أن يقولوا: بأن الله ﷻ لا يقدر على البعث، وإما أن يقولوا: بأن البعث ليس من الكمالات التي يفعلها الله، وإما أن يقولوا بأن الله غير موجود، أو أن ينكروا العالم الغيبي.

وبناءً على ذلك؛ فإنه ليس منهجًا صحيحًا أن ندخل مع المنكرين في الحوار حول البعث قبل أن نقرر الإيمان بوجود الله وكمالاته؛ إذ الإيمان بالبعث مبني بناءً أساسيًّا على الإيمان بوجود الله، فلا بد أن يرجع المنكرون للبعث إلى الأصل الذي قام عليه الإيمان بالبعث.

القول الثاني: أن البعث يكون للروح لا للجسد، وهذا القول قال به الفلاسفة المؤلهون، ومن أشهرهم الفارابي وابن سينا من الفلاسفة الإسلاميين.

وحقيقة قولهم أن الأرواح تعاد إلى ما كانت عليه قبل الأجساد، فهي ترجع إلى عالمها الذي كانت فيه، وقد نص ابن سينا على أن قول الحكماء هو أن البعث روحاني ليس جسمانيًّا، وأطال كثيرًا في تفصيل هذا القول والاحتجاج له وبيان صحته كما يرى.

وجملة ما استدل به من الحجج ترجع إلى **ثلاثة أدلة أساسية**(١):

الحجة الأولى: أن الجسد بعد الموت يتحلل ويفنى، ويصل إلى مرحلة العدم، فالقول بأن البعث يكون للأجساد معناه: أن الأجساد التي تبعث أجساد جديدة مستقلة، فلا يصح أن يتعلق بها حساب وعذاب؛ لأن العذاب إنما يتعلق بما قام به العمل، والجسد الذي قام به العمل تحلل وانعدم.

الحجة الثانية: أن جسد الإنسان يتحلل، فتتشربه النباتات، فتأكلها الحيوانات، ثم الإنسان يأكل هذا الحيوان الذي أكل من تلك الشجرة؛ فيكون في الإنسان الذي أكل من الحيوان جزء من ذلك الإنسان الأول، فلو قلنا: إن الأجساد تبعث، فذلك يعني: أن يبعث وفيه أجزاء من أناس آخرين، وهذا يستلزم تداخل الأجساد.

الحجة الثالثة: أن جسد الإنسان في تحلل وتغير دائم أثناء الحياة، فالإنسان قد يكون بدينًا في مراحل حياته ثم يكون نحيلًا، وقد يكون مريضًا، وقد يكون ذا قوة وصحة وعافية، فما الجسد الذي يرجع؟ فالإنسان لا جسد له واحد في الحياة حتى نقول برجوعه.

وكل هذه الحجج قائمة على غلط واحد، فإذا أثبتنا هذا الغلط سقطت جميعها، وحاصل الغلط: توهم أن حقيقة البعث هي رجوع لعين الجسم وذاته، وهذا توهم خاطئ؛ فالبعث لا يكون لعين جسم الإنسان بكل ما يتعلق به من تفاصيل، وإنما تكون لخواصه التي تحقق هويته، فالبعث يكون لحقيقة الإنسان وخواصه، وليس للتفاصيل المتعلقة بجسمه، وسيأتي الكلام بعد قليل عن تفصيل ذلك.

وبناءً على هذا التوضيح، فإن كل تلك الحجج ستكون ساقطة؛ لأنها قائمة على أن الذي يبعث هو الجسد بكل ذاته وخلاياه ومكوناته.

---

(١) انظر: الأضحوية، ابن سينا (٥٥) وما بعدها.

وحين قرر ابن سينا إنكار البعث الجسماني حاول أن يقدم جوابًا عن النصوص الشرعية التي ذكرت هذا البعث؛ فسلك المسلك التأويلي الذي يسلكه المتكلمون في إنكار الصفات؛ حيث يقول: «أما ما أمر به الشرع فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد، وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يراد بها خطاب الجمهور كافة»؛ أي: لا يراد بها بيان الحقيقة، وإنما يراد بها بمخاطبة الجمهور بما يفهمونه، ويمكن أن يقتنعوا به، ثم ذكر عقيدة الفلاسفة في صفات الله ﷻ، وأن الله ﷻ لا يقوم به وصف من الأوصاف.

ثم قال بعد ذلك: «لهذا ورد التوحيد تشبيهًا كله، ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شيء، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل؛ بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر، وبعضه تنزيهًا مطلقًا عامًّا لا تخصيص فيه ولا تفسير له».

قال: «وأما أخبار التشبيه فأكثر من أن تحصى، ولكن القوم لا يقبلونها، وإذا كان الأمر كذلك في التوحيد، فكيف بما هو بعده من الأمور الاعتقادية؟!»(١).

ثم أطال في تسويغ القول بأن العوام لا يدركون الحقائق، ثم قال: «فظاهر هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقربًا ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل، ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة.

وكيف يكون ظاهر الحجة في هذا الباب؟! ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية غير مجسمة، وبعيدة عن إدراك بدائه الأذهان لحقيقتها لم يكن سبيل الشرائع في الدعوة إليها والتحذير عنها منبهًا بالدلالة عليها؛ بل بالتعبير عنها بوجوه مع التمثيلات المقربة للأفهام»(٢).

وهذا التقرير يثبت المعنى الذي ذكرناه سابقًا، وهو أن من أنكر الصفات بناءً على أصوله العقلية يلزمه أن يفتح الباب أو يقبله في تأويل مسائل البعث.

القول الثالث: أن البعث يكون للبدن وليس للروح، وهو قول كثير من أهل الكلام، فكل من قال: إن الروح عرض من الأعراض وليست جسمًا لطيفًا يقوم بالجسد، فهو يقول بهذا القول، ومن قال: إن الروح عرض من الأعراض، مع قوله: الأعراض لا تبقى زمانين، فهو ممن يمكن أن يقول بهذا القول.

القول الرابع: أن البعث يكون للروح والجسد، وهو قول جماهير المسلمين من أهل السُّنَّة وغيرهم.

---

(١) الأضحوية، ابن سينا (٤٥).

(٢) الأضحوية، ابن سينا (٥٠).

المسألة الرابعة

حقيقة البعث

والمراد بهذه المسألة الجواب عن سؤال: ما الذي يبعث من الإنسان؟ هل يبعث كل جسمه الذي هو عليه حين مات، أو يبعث جسمه الذي كان عليه في سن الشباب، أو يبعث جسمه الذي كان عليه في سن الشيخوخة، أم ماذا؟

وهذه المسألة اختلفت فيها أقوال الناس على أقوال كثيرة:

القول الأول: وهو قول أهل السُّنَّة والجماعة: أن البعث إرجاع لحقيقة الإنسان، وليس لكل أجزاء جسم الإنسان، ومعنى هذا القول: أن يكون البعث للحقيقة التي يتفرد بها الإنسان دون غيره من الناس، وكل إنسان له حقيقة يُعرف بها دون غيره من الناس، وهذا لا يلزم منه الإعادة لكل أجزاء جسم الإنسان نفسه، وإنما لهويته وخواصه، فكما أن الإنسان يتحلل ويتجدد جسمه طول حياته ولا تتغير حقيقته؛ فكذلك الحال في البعث، تعاد حقيقته التي تحمل خواصه، ولا يلزم من ذلك أن يعاد تفاصيل ما يتعلق بجسمه.

فالإنسان في حال الصغر ليس كحاله في مرحلة البلوغ، وحاله في مرحلة البلوغ ليس كحاله في مرحلة الشيخوخة، وحاله في مرحلة الصحة ليس كحاله في مرحلة المرض، ومع ذلك فحقيقته واحدة لا تتغير، ولو غاب عنه إنسان عشرات السنين، ثم رجع إليه؛ لحكم عليه بأنه هو هو، مع أن جسمه قد يكون نحيلًا ثم سمن، وقد يكون صحيحًا ثم مرض، فالجسم في خلال هذه السنين تغير كثيرًا، ولكن الخواص بقيت، فالناس يتعاملون في الإنسان بخواصِّه المميزة له، وبصورته الخاصة به، وليس بأجزاء جسمه وحجمه وصحته ومرضه، وهذه الخواص هي التي تمثل حقيقة الإنسان وجوهره، والذي يبعث هو هذه الحقيقة وهذه الخواص، وليس تفاصيل ما يتعلق بالجسم، فينمو جسم للإنسان يوم القيامة من عجب الذنب يحمل خواص جسمه الذي يعرفه به في حياته.

وهذا القول مبني على حقيقة وجودية أخرى حاصلها: أن الموجودات الجزئية في الخارج إنما تتمايز عن غيرها بخواصِّها، وتثبت لها حقائقها وماهيتها بما ثبت لها من الخواص كما سبق بيانه، وفي بيان حقيقة البعث بناء على هذا الأصل يقول ابن تيمية: «المعاد هو الأول بعينه، وإن كان بين لوازم الإعادة ولوازم البدأة فرق، فذلك الفرق لا يمنع أن يكون قد أعيد الأول، وليس الجسد الثاني مباينًا للأول من كل وجه كما زعم بعضهم، ولا أن النشأة الثانية كالأولى من كل وجه كما ظن بعضهم، وكما أنه سبحانه خلق الإنسان ولم يكن شيئًا؛ كذلك يعيده بعد أن لم يكن شيئًا، وعلى هذا فالإنسان الذي صار ترابًا ونبت من ذلك التراب نبات آخر أكله إنسان آخر، وهلم جرًّا، والإنسان الذي

أكله إنسان أو حيوان، وأكل ذلك الحيوان إنسانًا آخر، ففي هذا كله قد عدم هذا الإنسان وهذا الإنسان، وصار كل منهما ترابًا كما كان قبل أن يخلق، ثم يعاد هذا ويعاد هذا من التراب، وإنما يبقى عجب الذنب، منه خلق ومنه يركب، وأما سائره فعدم، فيعاد من المادة التي استحال إليها، فإذا استحال في القبر الواحد ألف ميت، وصاروا كلهم ترابًا، فإنهم يعادون ويقومون من ذلك القبر، وينشئهم الله تعالى بعد أن كانوا عدمًا محضًا، كما أنشأهم أولًا بعد أن كانوا عدما محضًا، وإذا صار ألف إنسان ترابًا في قبر أنشأ هؤلاء من ذلك القبر من غير أن يحتاج أن يخلقهم كما خلقهم في النشأة الأولى التي خلقهم منها من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة، وجعل نشأتهم بما يستحيل إلى أبدانهم من الطعام والشراب كما يستحيل إلى بدن أحدهم ما يأكله من نبات وحيوان، وكذلك لو أكل إنسانًا أو أكل حيوانًا قد أكل إنسانًا، فالنشأة الثانية لا يخلقهم فيها بمثل هذه الاستحالة؛ بل يعيد الأجساد من غير أن ينقلهم من نطفة إلى علقة إلى مضغة، ومن غير أن يغذوها بدم الطمث، ومن غير أن يغذوها بلبن الأم وبسائر ما يأكله من الطعام والشراب... وبهذا يظهر الجواب عن قوله: البدن دائمًا في التحلل، فإن تحلل البدن ليس بأعجب من انقلاب النطفة علقة والعلقة مضغة، وحقيقة كل منهما خلاف حقيقة الأخرى.

وأما البدن المتحلل فالأجزاء الثانية تشابه الأولى وتماثلها، وإذا كان في الإعادة لا يحتاج إلى انقلابه من حقيقة إلى حقيقة، فكيف بانقلابه بسبب التحلل، ومعلوم أن من رأى شخصًا وهو شابّ، ثم رآه وهو شيخ، علم أن هذا هو ذاك مع هذه الاستحالة، وكذلك سائر الحيوان والنبات؛ كمن غاب عن شجرة مدة، ثم جاء فوجدها، علم أن هذه هي الأولى، مع أن التحلل والاستحالة ثابت في سائر الحيوان والنبات، كما هو في بدن الإنسان.

ولا يحتاج عاقل في اعتقاده أن هذه الشجرة هي الأولى، وأن هذه الفرس هي التي كانت عنده من سنين، ولا أن هذا الإنسان هو الذي رآه من عشرين سنة إلى أن يقدر بقاء أجزاء أصلية لم تتحلل، ولا يخطر هذا ببال أحد، ولا يقتصر العقلاء في قولهم: هذا هو ذاك على تلك الأجزاء التي لا تعرف ولا تتميز عن غيرها؛ بل إنما يشيرون إلى جملة الشجرة والفرس والإنسان، مع أنه قد يكون كان صغيرًا فكبر»[1].

وبناءً على هذا التقرير لا يرد شيء من الإشكالات التي ذكرها ابن سينا؛ لأن كل الحجج مبنية على أن البعث يكون لحقيقة الجسد بكل تفاصيله، ونحن لا نقول بذلك، وإنما نقول: البعث لخواص الجسد أو لحقيقة الإنسان، وليست للتفاصيل المتعلقة بحياته.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٧/ ٢٥٥ ـ ٢٥٨).

القول الثاني: أن الإنسان يعدم بالكلية ثم يعاد بخلق جديد، فالبعث يكون بخلق جديد، وليس إعادة، فالبعث إنشاء من العدم كالإحياء السابق، وليس إرجاعًا لجسم سابق، وهذا القول قال به بعض المتكلمين، ونسبه بعضهم إلى أكثرهم.

القول الثالث: أن البعث تجميع لأجزاء الجسد السابق، وإرجاع لها من جديد، وهو قول عدد من المتكلمين الذين يؤمنون بالجوهر الفرد، ويقولون: إن الأجسام مركبة من الجواهر الفردة، فيقولون: الجسم في أثناء الموت تتفرق الجواهر التي تركّب منها، ثم يجمعها الله من جديد.

وهذا القول هو الذي تَرِد عليه احتجاجات ابن سينا؛ لأن حقيقته أن الذي يرجع جملة الجسم.

القول الرابع: التوقف في حقيقة البعث فلا يدرى ما هي.

المسألة الخامسة

تفاصيل البعث

جاء في النصوص عدد من التفاصيل المتعلقة بالبعث:

منها: أن البعث يكون بعد مطر يرسله الله ﷻ إلى الأرض كمني الرجل، فتنبت بالأجسام كما ينبت الزرع بعد المطر.

ومنها: أن الإنسان يبعث على ما مات عليه، كما في حديث مسلم أن النبي ﷺ قال: «**يبعث كل عبد على ما مات عليه**»[(١)]، وحديث الرجل الذي مات محرمًا؛ فإنه يبعث يوم القيامة ملبيًا.

ولكن هذه النصوص استشكلها بعض العلماء بناءً على أن ثمة نصوصًا أخرى تعارضها، ومن ذلك حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن النبي ﷺ قال: «**أيها الناس، إنكم محشورون إلى الله حفاةً عراةً غرلًا**» ـ؛ أي: غير مختونين ـ ثم قال: «**كما بدأنا أول خلق نعيده**»[(٢)].

وجه الإشكال: أن تلك الأحاديث فيها أن الناس يبعثون على ما ماتوا عليه، فمن مات على شيء يبعث عليه يوم القيامة، وهذا الحديث فيه أن الناس يبعثون بحالة موحَّدة.

ويمكن أن يرفع الإشكال بعدد من الأوجه[(٣)]:

---

(١) أخرجه مسلم (٧٣٣٤).

(٢) أخرجه البخاري (٤٦٢٥، ٤٧٤٠)، ومسلم (٢٨٦٠).

(٣) انظر: البحور الزاخرة، السفاريني (٢/ ٧٤٧).

منها: أن الأصل في الناس أن يبعثوا حفاة عراة غرلًا، ويستثنى من ذلك من جاءت النصوص بأنه يبعث بثيابه أو بحاله؛ كالشهيد والملبي وغيرهما.

ومنها: أن هذا الحديث متعلق بالحشر لا بالبعث، فالناس يبعثون على ما ماتوا عليه، ثم يحشرون عراة غرلًا، فهناك مرحلتان: مرحلة البعث، ثم مرحلة الحشر، والحديث متعلق بالحشر لا بالبعث؛ لأن النبي ﷺ قال: «**أيها الناس، إنكم محشورون**» ولم يقل: مبعوثون.

ومما ذُكر في تفاصيل البعث: أن أول ما يُبعث هو النبي ﷺ، كما في حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: «**أنا سيد ولد آدم يوم القيامة، وأول من ينشق عنه القبر، وأول شافع**»(١).

لكن هذا الحديث يُشكل عليه حديث الصور المشهور، وفيه أن النبي ﷺ قال: «**فأكون أول من يُبعث؛ فإذا موسى آخذ بقائمة من قوائم العرش**»(٢)، فظاهر هذا الحديث أن موسى بُعث قبل النبي ﷺ.

وأجاب عنه ابن كثير بأن هناك تداخلًا في النصوص؛ فالصعقة التي يفيق منها النبي ﷺ ويجد موسى آخذًا بقائمة من قوائم العرش هي صعقةٌ بعد البعث، وليست صعقة البعث.

وإن ثبت هذا الحديث بالوجه الذي ذكره ابن كثير؛ فإنه يُرجِّح القول بأن النفخات في الصور أربع وليست ثلاثًا.

• المرحلة الثانية: حقيقة ذالحشر:

المراد بالحشر: جمع الناس في مكان واحد بعد بعثهم من قبورهم المتفرقة، وقد جاءت نصوص كثيرة فيه، وما يتعلق به من تفاصيل، وسنقتصر على بعضها، **فالحشر فيه مسائل**:

المسألة الأولى

أرض المحشر؛ أي: أين يُحشر الناس؟

روى مسلم أن النبي ﷺ قال: «**يُحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء عفراء كقرصة النقي، ليس فيها علم لأحد**»(٣).

---

(١) أخرجه مسلم (٦٠٠٤).

(٢) أخرجه البخاري (٣٤١٤، ٦٥١٨، ٧٤٢٧، ٧٤٢٨)، ومسلم (٦٢٢٧).

(٣) أخرجه مسلم (٦٤٢).

ومعنى قوله: «**عفراء**»؛ أي: خالصة البياض، وقوله: «**قرصة النقي**»؛ أي: أنها أرض جيدة من أنفس الأراضي.

ومعنى هذا الحديث: أن الأرض تتغير معالمها، ويحشر الناس على أرض جديدة لا يعرفون شيئًا من معالمها، ويستدل كثير من العلماء على هذه القضية بقول الله ﷻ: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾ [إبراهيم: ٤٨]، وجعلوا هذه الآية دالة على أرض الحشر.

ولكن يشكل على ذلك حديث ثوبان: أن يهوديًّا قال للنبي ﷺ: أين يكون الناس يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات؟ قال ﷺ: «**هم في الظلمة دون الجسر**»؛ يعني: الصراط، قال: فمن أول الناس إجازة مرورًا على الصراط؟ قال: «**فقراء المهاجرين**»[(١)]، وفي بعض الروايات: «**أن الناس يكونون يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات على الصراط**».

ووجه الإشكال: أن التفسير النبوي يُبَيِّن أن هذا التغير ليس في أول البعث، وإنما بعد مراحل من البعث، والحشر يعد ثاني مرحلة بعد البعث؛ فيقتضي هذا الحديث أن تبدل الأرض يكون بعد مراحل متعددة من الحشر، وليس هو أول مرحلة يقع فيها الحشر.

وفي الحديث إشكال آخر، وهو أن الحديث الأول فيه أن الناس يكونون دون الصراط، وفي الرواية الأخرى أنهم يكونون على الصراط.

والجواب عن هذا الإشكال **من وجوه**:

الأول: أن يقال: إن يوم القيامة مشاهد متنوعة، فيمكن أن النبي ﷺ أخبر في الحديث الأول عن مشهد، وفي الحديث الثاني عن مشهد آخر.

والثاني: أن يقال: إن اجتماع الناس يوم القيامة كبير، فقد يكون طرف منهم على الصراط، وطرف منهم دون الصراط.

المسألة الثانية

كيف يُحشر الناس؟

دلَّت النصوص على عدد من الصفات التي يحشر بها الناس، فمنهم من يحشر على قدميه، ومنهم من يحشر على وجهه، ومنهم من يساق سوقًا، وغير ذلك من الصفات، ومن النصوص التي جاءت في ذلك: حديث أنس بن مالك أن رجلًا قال: يا رسول الله، كيف يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة؟ قال النبي ﷺ: «**أليس الذي أمشاه على رجليه في**

(١) المصدر السابق.

الدنيا قادرًا على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة؟!»[١].

ومما جاء في بيان أصناف الناس في الحشر حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: «**يحشر الناس يوم القيامة ثلاثة أصناف: صنف مشاة، وصنف ركبان، وصنف على وجوههم**»، قيل: يا رسول الله، وكيف يحشرون على وجوههم؟ قال: «**إن الذي أمشاهم على أقدامهم قادر على أن يمشيهم على وجوههم**»[٢].

وهذا الحديث استشكله بعض العلماء بناء على حديث آخر، وهو أن النبي ﷺ قال: «**يحشر الناس على ثلاث طرائق: راغبين راهبين، واثنان على بعير، وثلاثة على بعير، وأربعة على بعير، وعشرة على بعير، وتَحشر بقيتهم النار، تبيت معهم حيث باتوا، وتقيل معهم حيث قالوا، وتصبح معهم حيث أصبحوا، وتمسي معهم حيث أمسوا**»[٣].

ووجه الإشكال: أن هذا الحديث فيه أن الناس اثنان منهم يركبان على بعير، وثلاثة على بعير، ونحو ذلك، وهذا مخالف لما جاء في حديث أبي هريرة.

ولكن الصحيح أن المذكور في هذا الحديث هو حشرٌ في الدنيا، وليس يوم القيامة؛ وبناءً عليه فلا تعارض، فمع أنه استُخدم فيه لفظ الحشر، ولكنه حشر بناء على سياقات النصوص متعلق بالدنيا، وليس متعلقًا باليوم الآخر[٤].

المسألة الثالثة

مدة الحشر

دلَّت النصوص على أن الحشر يدوم طويلًا، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِٱلْعَذَابِ وَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ ۚ وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴿٤٧﴾﴾ [الحج: ٤٧]، وكما في قوله تعالى: ﴿سَأَلَ سَآئِلٌۢ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ ﴿١﴾ لِّلْكَٰفِرِينَ لَيْسَ لَهُۥ دَافِعٌ ﴿٢﴾ مِّنَ ٱللَّهِ ذِى ٱلْمَعَارِجِ ﴿٣﴾ تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴿٤﴾﴾ [المعارج: ١ ـ ٤].

وقد اختلف العلماء كثيرًا في تقدير مدة الحشر على أقوال كثيرة، أوصلها السفاريني إلى ستة أقوال: فمنهم من قال: أربعين سنة، ومنهم من قال: سبعين سنة، ومنهم من قال: ألف سنة، ومنهم من قال: خمسين ألف سنة، ومنهم من قال: مائة ألف سنة، ومنهم من

---

(١) أخرجه البخاري (٤٧٦٠، ٦٥٢٣)، ومسلم (٢٨٠٦).

(٢) أخرجه أحمد (٨٧٥٥)، والترمذي (٣١٤٢)، واختلف العلماء فيه بين مصحح ومضعف.

(٣) أخرجه البخاري (٦٥٢٢)، ومسلم (٧٣٠٤).

(٤) من كمال الشريعة أنها تضمن في عدد من نصوص الإشارة إلى قواعد منهجية ضابطة للاستدلال والبناء، ومن ذلك حديث أنس بن مالك وحديث أبي هريرة اللذان سبقا، ففيهما إشارة إلى أصل عقلي محكم، حاصله: أنه لا فرق بين القدرة على المتساويات.

قال: ثلاثمائة ألف سنة[١].

وكل هذه الأقوال لا دليل عليها، وهو دخول في تفاصيل نهينا عن الدخول فيها.

المسألة الرابعة

لمن يكون الحشر؟

دلَّت النصوص الشرعية على أن الحشر يكون لكل الخلائق حتى البهائم، ومن ذلك: قول الله ﷻ: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الأنعام: ٣٨]، فكل ما ذُكر يحشر إلى الله سبحانه، ومن ذلك قول الله سبحانه: ﴿وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ ﴿٥﴾﴾ [التكوير: ٥].

وحكى القرطبي خلافًا في هذه المسألة، فبعض العلماء يقولون بأن الوحوش والبهائم لا تحشر[٢]، لكن هذا القول غير صحيح، والصحيح أن الحشر يكون لكل الخلائق كما دلت على ذلك النصوص.



(١) انظر: البحور الزاخرة (٢/ ٧٥٣ ـ ٧٥٦).

(٢) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (١٩/ ٢٢٩).

مشاهد يوم القيامة

يقول المؤلف: «وتقوم الساعة التي أخبر الله بها في كتابه، وعلى لسان رسوله، وأجمع عليها المسلمون، فيقوم الناس من قبورهم لربِّ العالمين حفاة عراة غرلًا، وتدنو منهم الشمس، ويلجمهم العرق، وتنصب الموازين، فيوزن فيها الأعمال».

بعد أن ذكر المؤلف رَحِمَهُ اللهُ البعث والنشور طفق يذكر بعض المشاهد التي تقع في اليوم الآخر، فذكر ثمانية مشاهد أساسية، هي: الميزان، وتطاير الصحف، والحساب، والحوض، والصراط، والقنطرة، واستفتاح باب الجنة، والشفاعة.

والمؤلف لم يذكر كل المشاهد التي تقع يوم القيامة، وإنما اقتصر على بعضها، وبقيت عليه أخرى، وهو ـ رَحِمَهُ اللهُ ـ لم يراعِ الترتيب بينها، فلم يذكرها مرتبةً حسب الوقوع، وإنما ذكرها من غير ترتيب في كثير منها.

وقد جاء في نصوص الكتاب والسُّنَّة ذكر كثير من التفاصيل والمشاهد المتعلقة باليوم الآخر، ومما لم يذكره المؤلف من تلك المشاهد: مجيء الله تعالى والملائكة صفًّا صفًّا، وعرض الخلائق على الله، والقصاص بين العباد، والظُّلمة العظيمة التي يعيش فيها الناس، وغيرها من المشاهد.

• ترتيب مشاهد يوم القيامة:

وقد اختلفت مسالك العلماء في ذكر مشاهد يوم القيامة، فمنهم من حرص على الترتيب، بحيث يذكر المشهد الأول وقوعًا، ثم يعقبه بالمشهد الذي يليه، وهكذا، ومنهم من لم يراعِ الترتيب، وإنما ذكرها مبعثرة.

وبتأمُّل النصوص الشرعية يمكنُ تحديدُ ترتيبٍ مقاربٍ لأهم المشاهد التي تقع يوم القيامة، فأول ما يقع يوم القيامة: البعث، ثم النشور، وما يعقبه من أهوال كدنو الشمس وسيلان العرق، وغير ذلك، ثم الشفاعة العظمى، ثم مجيء الله تعالى لفصل القضاء، ثم

عرض الخلائق على الله، ثم تطاير الصحف، ثم الحساب وما فيه من أهوال، ثم القصاص بين العباد، ثم الموازين، ثم الحوض على اختلاف في تحديد محله، ثم الصراط، ثم القنطرة، ثم المصير إلى الجنة من قبل المؤمنين، فهذا الترتيب مقارب لدلالات النصوص الشرعية على أحداث ذلك اليوم العظيم.

• فائدة إكثار النصوص من ذكر مشاهد يوم القيامة:

إكثار القرآن والسُّنَّة من ذكر تفاصيل ما يتعلق باليوم الآخر ليس لمجرد الإثراء المعرفي فقط، وإنما ذلك لأغراضٍ تربوية إيمانية، فيتربى المؤمنون، ويستعدوا لتلك المشاهد العظيمة، ويحاول كل مسلم أن يقدم من الأعمال ما يخفف عليه تلك الأهوال الجليلة، فلا يصح أن نستغرق في تفاصيل المسائل المتعلقة بذلك اليوم، ونغفل عن الحِكَم الإيمانية التي لا بد أن نعيشها ونستخلصها من هذه الأخبار التي أخبر الله بها عن ذلك اليوم العظيم، وما يقع فيه من أهوال.

ونحن سنقتصر في هذا الشرح على الترتيب الذي ذكره المؤلف؛ فنسير في ذكر الأحداث بالترتيب الذي ذكره:



المشهد الأول

نصب الموازين

يقول المؤلف: «**وتنصب الموازين، فتوزن فيها أعمال العباد** ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ١٠٢ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ فِى جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ ١٠٣﴾ [المؤمنون: ١٠٢، ١٠٣]».

ليت أن المؤلف ذكر الحساب أولًا؛ لأن ظاهر النصوص أن الميزان يكون بعد الحساب، وقد ذهب عدد من العلماء إلى هذا المعنى، وفيه يقول القرطبي: «إذا انقضى الحساب كان بعده وزن الأعمال؛ لأن الميزان للجزاء، فينبغي أن يكون بعد المحاسبة»(١).

وصياغة المؤلف لما ذكره عن الميزان وغيره من المشاهد ليست صياغة تمتينية، بحيث تصلح للدرس العلمي، وإنما هي صياغة خبرية محضة، ولهذا فقد فات المؤلف كثير من التفاصيل، ولأجل أن نرتب الصورة الذهنية ونذكر أصول المسائل المتعلقة بالميزان نقول: **الميزان فيه مسائل:**

المسألة الأولى

ثبوته

الميزان ثابت بالكتاب والسُّنَّة والإجماع، أما الكتاب ففي قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ٨﴾ [الأعراف: ٨]، وقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا﴾ [الأنبياء: ٤٧]، وكذلك الآيات التي ذكرها المؤلف في المتن.

وأما السُّنَّة فجاءت في الميزان نصوص كثيرة، منها: حديث أبي هريرة المشهور:

(١) التذكرة في أحوال الموتى والآخرة (١/ ٧١٥).

«**كلمتان حبيبتان إلى الرحمٰن، خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم**»(١)، وحديث أبي مالك الأشعري: «**الطهور شطر الإيمان، والحمد لله تملأ الميزان**»(٢).

وأما الإجماع فقد حكاه عدد من العلماء، يقول السفاريني: «أجمع أكابر محققي هذه الأمة من أهل السُّنَّة بأن الإيمان بثبوت الوزن والميزان حق واجب وفرض لازب لثبوته وعدم استحالة ذلك عقلًا»(٣).

المسألة الثانية

الموقف من الميزان

نُسِب إنكار الميزان إلى طوائف متعددة من طوائف المسلمين، منهم الجهمية، وطائفة يقال لهم: الوزنية، والفلاسفة، وأصحاب وحدة الوجود، ونُسب هذا القول إلى المعتزلة بعمومهم، وممن نسبه إليهم ابن فورك، والجيلاني، والإيجي، يقول الإيجي في هذه النسبة: «أما الميزان فأنكره المعتزلة عن آخرهم»(٤)؛ يعني: كل المعتزلة أنكروا الميزان.

ولكن هذه النسبة إلى المعتزلة غير صحيحة؛ فالمعتزلة مختلفون في الموقف من الميزان، وقد ذكر القاضي عبد الجبار خلاف أصحابه في هذه القضية، ورجح هو ثبوته، واستدل عليه بأدلة متعددة، وأنكر على من تأول الميزان بأنه العدل، يقول: «ربما قيل: ما معنى قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، وأي مدخل للموازين في أعمال العباد وفي المجازاة؟!

وجوابنا: أن المراد بذكر الموازين: العدل في باب المجازاة، ولذلك قال الله تعالى بعده: ﴿فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [الأنبياء: ٤٧]، فهذا جواب بعض علماء العدل ـ يعني: المعتزلة ـ وقال بعضهم ـ يعني: المعتزلة ـ: بل هناك موازين يوزن بها ما تظهر به حال المرء في أنه من أهل الثواب أو من أهل العقاب»(٥)، ثم رجح في هذا الكتاب نفسه ثبوت الموازين.

ويقول الخوارزمي: «أما الميزان فقد أثبته أصحابنا على الحقيقة، قالوا: يكون له

---

(١) أخرجه البخاري (٦٤٠٦، ٦٦٨٢، ٧٥٦٣)، ومسلم (٦٩٤٥).
(٢) أخرجه مسلم (٥٥٦).
(٣) لوامع الأنوار (٢/١٧٩).
(٤) المواقف في علم الكلام، الإيجي (٩٤٤).
(٥) تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبد الجبار (٢٦٤).

كفتان»[١]، وبناءً عليه فنسبة القول بإنكار الموازين إلى المعتزلة بإطلاق نسبة غير دقيقة.

وقد روي عن بعض أئمة السلف إنكار الميزان وتأوله بالعدل، وممن روي عنه مجاهد بن جبر، فقد أسند ابن جرير الطبري عنه أنه قال في قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ﴾: «إنما هو مثل كما يجوز الوزن كذلك يجوز الحق»[٢]، وقال الثوري: قال ليث عن مجاهد: «﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ﴾ قال: العدل»[٣].

وذكر بعض الدارسين أن هذا القول عن مجاهد يقتضي إنكار الميزان، وفي الحقيقة أنه إذا لم ينقل عن مجاهد إلا هذا الأثر فهو ليس نصًّا في إنكار الميزان، وإنما هو تفسير للآية، وإذا فسر أحد العلماء نصًّا من النصوص المتعلقة بمسألة ما وأخطأ فيها أو تأولها فليس معناه أنه ينكر أصل المسألة، كما في تأويل قول الله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القيامة: ٢٣] فسرها مجاهد وغيره بأنها منتظرة؛ فليس ذلك دليلًا على أنه ينكر رؤية الله تعالى يوم القيامة، وإنما غاية ما في هذا النقل أنه أخطأ في تفسير هذا النص، فقد يكون هذا المنقول عن مجاهد في الميزان من باب الخطأ في تفسير النص، وليس من باب إنكار أصل العقيدة الذي هو الميزان؛ لأن ثبوته ظاهر في نصوص أخرى.

والذين أنكروا الميزان أولوه بالعدل، فقالوا: المراد بالميزان يوم القيامة إظهار العدل أو إقامته.

وهذا التأويل غير صحيح، فلا إشكال في أن بعض الآيات التي جاء فيها ذكر الميزان قد يكون المراد بها العدل، أما تأويل كل النصوص التي جاءت في الميزان بمعنى العدل، فهذا خطأ ظاهر، ويدل على ذلك أن الميزان الذي يكون يوم القيامة وصف بأوصاف تقتضي أن يكون حقيقة، ومن ذلك أن له كفتين، وأنه توضع فيه الأعمال، وأنه يوصف بالثقل والخفة، وغير ذلك، وهذه التفاصيل لا تتعلق بمعنى العدل، وإنما تتعلق بالميزان الحقيقي.

فلا بد أن نفرق بين تفسير بعض النصوص بأن المراد بها العدل، فهذا أمر قريب، وبين تأويل جميع النصوص بأن المراد بها العدل وهذا هو المسلك الخاطئ.

شبهة وجوابها:

من تأول الميزان بالعدل لهم شبهة مشهورة، حاصلها: أن الأعمال أعراض ومعان فكيف توزن؟!

---

(١) الفائق في أصول الدين (٤٦٥).

(٢) جامع البيان، الطبري (١٨/ ٤٥١).

(٣) المصدر السابق.

لكن هذه الشبهة داحضة؛ لأن الله ﷻ يستطيع أن يحول هذه الأعمال إلى أجرام يتعلق بها الميزان، فالذي استطاع أن يخلق السماوات والأرض يستطيع أن يحول هذه المعاني إلى أجرام توزن.

المسألة الثالثة

أوصاف الميزان

جاء في نصوص الكتاب والسُّنَّة ذكر عدد من الأوصاف للميزان:

الوصف الأول: أن له كفتين، وجاء ذلك في حديث عبد الله بن عمرو في حديث البطاقة المشهور، وفيه فيقول: «**يا رب، ما هذه البطاقة مع هذه السجلات؟! فقال: فإنك لا تُظلم، فتوضع السجلات في كفة، والبطاقة في كفة؛ فطاشت السجلات وثقلت البطاقة**»[(١)].

الوصف الثاني: أنه واسع جدًّا، وجاء ذلك في حديث سلمان الفارسي أنه رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**يوضع الميزان يوم القيامة، فلو وزن فيه السماوات والأرض لوسعهن**»[(٢)].

وهناك أوصاف أخرى ذكرها بعض العلماء، ولكن لم يرد فيها دليل صحيح، منها: أن كفتي الميزان من ذهب. ومنها: أن كفة الحسنات من نور وكفة السيئات من ظلمة. ومنها: أن كفة الحسنات على يمين العرش، وكفة السيئات على يسار العرش. وكل هذه الأوصاف لم ترد فيها نصوص صحيحة، فلا يصح لنا أن نجزم بإثباتها.

المسألة الرابعة

ما الذي يوزن؟

جاءت النصوص الشرعية في هذه المسألة بدلالات مختلفة، ففي بعضها أن الذي يوزن الأعمال مثل حديث: «**كلمتان حبيبتان إلى الرحمٰن، خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان...**»[(٣)]، وجاء في بعض النصوص أن الذي يوزن صحائف الأعمال، كما في حديث البطاقة، وجاء في بعض النصوص أن الذي يوزن صاحب العمل، كما في حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «**إنه ليؤتى بالرجل السمين يوم القيامة لا يزن عند الله جناح بعوضة**»[(٤)].

---

(١) أخرجه أحمد (٦٩٩٤)، والترمذي (٢٦٣٩)، وابن ماجه (٤٣٠٠)، وصححه جمع من العلماء منهم الألباني.
(٢) أخرجه الحاكم (٨٧٣٩)، وصححه الألباني.
(٣) أخرجه البخاري (٦٠٤٣) ومسلم (٣١).
(٤) أخرجه البخاري (٤٧٢٩)، ومسلم (٧٢٢٢).

ونتيجة لهذا الاختلاف اختلف العلماء في تحديد من الذي يوزن على **أربعة أقوال**[(١)]:

القول الأول: أن الذي يوزن هو الأعمال ذاتها، وهو ظاهر كلام المؤلف في «الواسطية»، حيث **يقول**: (وتنصب الموازين، فتوزن فيها أعمال العباد).

وذكروا أن الأعمال تنقلب إلى أعيان بقدرة الله، واستدلوا على أن الأعمال تنقلب إلى أعيان بجملة من الأحاديث، منها: قول النبي ﷺ: «**اقرؤوا الزهراوين: البقرة وآل عمران، فإنهما يأتيان يوم القيامة كأنهما غمامتان ـ أو: فرقان ـ من طير...**»[(٢)]، فظاهر في هذا الحديث أن البقرة وآل عمران ينقلب أجرهما إلى أمر حسّيّ.

ومن النصوص التي تدل على أن الأعمال تنقلب إلى أعيان: ما جاء في نصوص القبر أن عمل الرجل يصور له في صورة ملك: إما في صورة ملك قبيح، أو ملك حسن الصورة، وكذلك أن القرآن يأتي يوم القيامة في صورة رجل شاحب، وغيرها من النصوص، وهذا القول رجحه ابن حجر وغيره من العلماء.

القول الثاني: أن الذي يوزن العامل ذاته، واستدلوا بحديث أبي هريرة: «**إنه ليؤتي بالرجل العظيم السمين يوم القيامة لا يزن عند الله جناح بعوضة**»[(٣)]، ومثله في الدلالة حديث ابن مسعود: أنه كان يجتني سواكًا من الأراك وكان دقيق الساقين، فجعلت الريح تميله، فضحك القوم منه، فقال رسول الله ﷺ: «**مما تضحكون؟**» قالوا: يا نبي الله، من دقة ساقيه، فقال ﷺ: «**والذي نفسي بيده، لهما أثقل في الميزان من أُحُد**»[(٤)]. فهذه الأحاديث ظاهرها أن الذي يوزن العامل نفسه.

القول الثالث: أن الذي يوزن صحائف الأعمال، واستدلوا بحديث البطاقة، وفيه أن الله حين يحاسب أحد خلقه ويظهر له ذنوبه في تسعة وتسعين سجلًا يقول له: «**إن لك عندنا حسنة، فإنه لا ظلم عليك اليوم، فتخرج بطاقة فيها: أشهد أن لا إلٰه إلا الله وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، فيقول: احضر وزنك، فيقول: يا رب، ما هذه البطاقة مع هذه السجلات؟! فقال: إنك لا تظلم، قال: فتوضع السجلات في كفة، والبطاقة في كفة، فطاشت السجلات، وثقلت البطاقة، فلا يثقل مع اسم الله شيء**»[(٥)]. واختار هذا القول القرطبي والسفاريني.

القول الرابع: أن الذي يوزن كل هذه الأشياء الثلاثة، فيوزن العمل، والصحائف،

---

(١) انظر: البحور الزاخرة، السفاريني (٢/ ٨٥٥).

(٢) أخرجه مسلم (٨٠٤).

(٣) أخرجه مسلم (٧١٤٦).

(٤) أخرجه أحمد (٣٩٩١)، وحسنه الألباني.

(٥) أخرجه أحمد (٦٩٩٤)، والترمذي (٢٦٣٩)، وابن حبان في صحيحه (٢٢٥).

والعامل ذاته، وهذا القول اختاره ابن كثير، وابن أبي العز، وعضدوا قولهم بأن فيه جمعًا بين كل النصوص.

والأقرب أن الأصل أن الذي يوزن هو الأعمال، وقد توزن معها الصحائف وقد يوزن العامل أيضًا، ولكن ذلك ليس في كل الأحوال.

فائدة:

هذه المسألة ـ أعني: ما الذي يوزن؟ ـ شبيهة بمسألة أخرى، وهي: ما الذي يُرفع إلى الله من الأعمال؟ هل الذي يُرفع إلى الله الأعمال، أم صحائف الأعمال؟

وهذه المسألة اختلف فيها العلماء على قولين؛ بناءً على اختلافات النصوص، والأقرب أن الذي يُرفع الأعمال والصحائف.

المسألة الخامسة

كيف يكون الرجحان في الميزان؟

هذه المسألة اختلف العلماء فيها على **قولين**:

القول الأول: أن الرجحان في الميزان يوم القيامة كالرجحان في الميزان في الدنيا؛ فالأثقل ينزل إلى أسفل، والأخف يصعد إلى أعلى، وهذا القول ذكره القرطبي وغيره من العلماء.

القول الثاني: أن الرجحان على نقيض ما في الدنيا، فالأقوى يرتفع إلى أعلى والأخف ينزل.

وظاهر النصوص يدل على صحة القول الأول.

المسألة السادسة

هل توزن أعمال الكفار؟

هذه المسألة اختلف فيها العلماء على قولين(١):

القول الأول: أن أعمال الكفار لا توزن، وأن الميزان خاص بمن لديهم حسنات وسيئات، وهم المؤمنون؛ لأن حالهم هو الذي يصدق عليه الوزن، واستدلوا بقوله تعالى عن الكفار: ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا ۝٢٣﴾ [الفرقان: ٢٣]، وبقوله تعالى عنهم: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا ۝١٠٥﴾ [الكهف: ١٠٥].

---

(١) انظر: البحور الزاخرة، السفاريني (٨٦٦/٢).

القول الثاني: أن أعمال الكفار توزن، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٨﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَظْلِمُونَ ﴿٩﴾﴾ [الأعراف: ٨، ٩].

وظاهر كلام المؤلف أن أعمال الكفار توزن، ولكن ليست من باب الموازنة، وإنما من باب إظهار العدل وعدم الظلم.

وهذا هو القول الأقرب، فأعمال الكفار توزن، ولكن لا لأن لهم حسنات يوازن بينها وبين ما لديهم من السيئات؛ لأن الكفر لا يبقي شيئًا من الحسنات، وإنما من باب إظهار العدل وعدم الظلم.

وعلى القول بأن الميزان خاص بالمؤمنين، فهل يكون لكل المؤمنين، أم يستثنى صنف منهم؟

هذه المسألة اختلف فيها العلماء على قولين:

القول الأول: أن الميزان يكون لكل المؤمنين، ولا يستثنى أحد من المؤمنين.

القول الثاني: أن الميزان يستثنى منه السبعون ألفًا الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب، وهذا القول ذكره القرطبي.

ولكن هذا النص الذي جاء في السبعين ألفًا ليس في الميزان، وإنما في الحساب، ومشهد الميزان غير مشهد الحساب؛ فالظاهر إذًا أن الميزان يكون لكل المؤمنين.

المسألة السابعة

هل الميزان واحد أم متعدد؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين[١]:

القول الأول: أن الميزان واحد، واستدلوا بالنصوص التي فيها إفراد الميزان، كما في حديث: «**كلمتان حبيبتان إلى الرحمٰن، خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان...**»[٢].

القول الثاني: أن الميزان متعدد يوم القيامة، وهو ظاهر كلام المؤلف حيث **يقول**: (وتنصب الموازين، فتوزن فيها أعمال العباد).

واستدلوا بالنصوص التي فيها جمع الميزان، كما في قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾.

---

(١) انظر: البحور الزاخرة، السفاريني (٢/ ٨٥٤).

(٢) أخرجه البخاري (٦٤٠٦، ٦٦٨٢، ٧٥٦٣)، ومسلم (٦٩٤٥).

والذين قالوا بتعدد الميزان يوم القيامة اختلفوا في تحديد الجهة التي يتعدد بها الميزان **على ثلاثة أقوال**:

منهم من قال: الميزان يتعدد بتعدد الأمم، واستدلوا بأن مقياس الحسنات والسيئات في أمة الإسلام مختلف عن مقياس الحسنات والسيئات في الأمم الأخرى.

ومنهم من قال: الميزان يتعدد بتعدد الأعمال، فكل عمل له ميزان.

ومنهم من قال: الميزان يتعدد بتعدد العاملين.

وهذه المسائل من المسائل الاجتهادية التي ليس فيها نص ظاهر ولا قاطعٌ.



المشهد الثاني

تطاير الصحف

وفي بيانه يقول المؤلف: «وتنشر الدواوين، وهي صحائف الأعمال، فآخذ كتابه بيمينه، وآخذ كتابه بشماله أو من وراء ظهره كما قال ﷻ: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴿١٤﴾﴾ [الإسراء: ١٣، ١٤]».

المراد بنشر الدواوين في كلام المؤلف هو مشهد تطاير الصحف، وقد دلَّ على هذا المشهد النصوص الشرعية في القرآن والسُّنَّة، فمجموعها يدل على أن الصحف توزع يوم القيامة عن طريق التطاير، وكل إنسان يأخذ كتابه بما يناسب عمله.

وقد دلَّت النصوص على أن تطاير الصحف يوم القيامة يكون قبل الحساب، ويمكن أن يستنبط هذا الحكم من عدد من النصوص، ومن ذلك قول الله سبحانه: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿٨﴾ وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا ﴿٩﴾ وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ ﴿١٠﴾ فَسَوْفَ يَدْعُوا۟ ثُبُورًا ﴿١١﴾ وَيَصْلَىٰ سَعِيرًا ﴿١٢﴾﴾.

فهذه الآية تدل على أن الإنسان يعطى كتابه أولًا، ثم يقع الحساب المناسب له، ولهذا يقول القرطبي: «فإذا وقف الناس على أعمالهم من الصحف التي يؤتونها بعد البعث حوسبوا بها»[(١)].

وقد دلَّت النصوص على أن كل إنسان يقرأ كتابه بنفسه، كما في قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴿١٤﴾﴾ [الإسراء: ١٣، ١٤].

ودلَّت النصوص على كيفية أخذ الناس لصحفهم، فقد ذكر القرآن ثلاث كيفيات:

(١) التذكرة في أحوال الموتى والآخرة (١/ ٦١٩).

الكيفية الأولى: الأخذ باليمين. **والكيفية الثانية**: الأخذ بالشمال. **والكيفية الثالثة**: الأخذ من وراء الظهر.

فهل هي كيفيات ثلاث منفصلات، أم هي كيفيتان وتندمج إحدى الثلاث في الأخرى؟

ظاهر كلام كثير من العلماء أنهما كيفيتان: أخذ باليمين للمؤمنين، وأخذ بالشمال من وراء الظهر للكفار، وإن كانت عبارات بعض العلماء تدل على أنها ثلاث كيفيات وليست كيفيتين.

والذين قالوا: إن الكفار يأخذون صحفهم بشمالهم من وراء ظهرهم اختلفوا في كيفية ذلك[١]:

فمنهم من قال: إن الكافر يوم القيامة تكون شماله في ظهره، فيأخذ الكتاب بشماله.

ومنهم من قال: إن شمال الكافر تلوى إلى أن تصل إلى ظهره، فيأخذ بها كتابه.

وكل هذه المسائل لا دليل قاطع عليها، وإنما هي اجتهادات.

وأما عصاة المؤمنين فقد اختلف العلماء في كيفية أخذهم كتابهم، فمنهم من قال: يأخذونها باليمين، ومنهم من قال: يأخذونها بالشمال من الأمام، ومنهم من توقف في المسألة[٢].

تنبيهٌ:

نسب بعض العلماء إلى المعتزلة إنكار تطاير الصحف، وممن نسب هذا القول إليهم البزدوي الماتريدي في كتابه «أصول الدين»[٣]، وهذه النسبة غير صحيحة، فإن القاضي عبد الجبار نص على إثبات تطاير الصحف.



(١) انظر: البحور الزاخرة، السفاريني (٢/ ٧٩٠).
(٢) انظر: لوامع الأنوار البهية، السفاريني (٢/ ١٨٣).
(٣) انظر: أصول الدين (٢٥٦).

المشهد الثالث

الحساب

وفي بيانه يقول المؤلف: «ويحاسب الله الخلق ويخلو بعبده المؤمن فيقرره بذنوبه، كما وُصف ذلك في الكتاب والسُّنَّة، وأما الكفار فلا يحاسبون محاسبة من تُوزن حسناته وسيئاته، فإنهم لا حسنات لهم، ولكن تعد أعمالهم وتحصى فَيُوْقَفون عليها ويقررون بها ويجزون بها».

سبق التنبيه على أن الحساب يكون بعد تطاير الصحف، ويدل ظاهر النصوص على أن الحساب هو أصعب موقف يمكن أن يمر به الناس يوم القيامة، وذلك لأنهم سيقفون موقفًا لا يقفونه أبدًا في حياتهم، وهو الوقوف بين يدي الله سبحانه، ليحاسبهم على أعمالهم. فهذا المشهد هو أعظم ما يمكن أن يقع يوم القيامة، أسأل الله ﷻ أن يسهله علينا جميعًا.

وفي الحساب مسائل:

المسألة الأولى

مفهومه

يقول السفاريني في بيان مفهوم الحساب: «هو توقيف الله عباده قبل الانصراف من المحشر على أعمالهم خيرًا كان أو شرًّا»[1]؛ فالحساب إذن ليس هو المحاسبة والجزاء فقط، وإنما يشمل إيقاف الناس على أعمالهم.

المسألة الثانية

صفة الحساب

جاء في النصوص أن الحساب يوم القيامة **ينقسم إلى قسمين:**

---

(١) لوائح الأنوار السنية ولواقح الأفكار السنية، للسفاريني (٢/ ٢٣٢).

القسم الأول: الحساب اليسير، وقد فسَّره النبي ﷺ بالعرض على الله، فعن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: «**ليس منا أحد يحاسب إلا هلك**»، فقلت: يا رسول الله، أليس قد قال الله: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿٨﴾﴾؟ فقال: «**يا عائشة، إن ذلك العرض، وليس أحد منا يناقش الحساب إلا عُذب**»[(١)].

فهذا الحديث يبين المراد بالحساب اليسير الذي ذكره الله، وهو أن الله يعرض أعمال المؤمن عليه، فيقرره من غير توبيخ ومن غير محاججة.

وقد جاء في بعض النصوص أن حساب الله للمؤمنين مجرد عرض وتذكير؛ حتى يتعرف العبد على أعماله، فعن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «**إِنَّ اللهَ يُدْنِي الْمُؤْمِنَ؛ فَيَضَعَ عَلَيْهِ كَنَفَهُ وَيَسْتُرُهُ، فَيَقُولُ: أَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا؟ أَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا؟ فَيَقُولُ: نَعَمْ أَيْ رَبِّ، حَتَّى إِذَا قَرَّرَهُ بِذُنُوبِهِ، وَرَأَى فِي نَفْسِهِ أَنَّهُ هَلَكَ، قَالَ: سَتَرْتُهَا عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا، وَأَنَا أَغفِرُهَا لَكَ الْيَوْمَ، فَيُعطَى كِتَابَ حَسَنَاتِهِ، وَأَمَّا الْكَافِرُ وَالْمُنَافِقُون، فَيَقُولُ الأَشْهَادُ: هَؤُلاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِينَ**» رواه البخاري ومسلم[(٢)].

وهذا الحديث يدل على أن المؤمن يوم القيامة لا يحاسب حساب توبيخ، وإنما حساب عرض وتعريف.

لكن هذا الحديث فيه نوع إشكال، وهو أن فيه أن المؤمن يعطى كتاب حسناته بعد الحساب، وذلك في قوله: «**وأنا أغفرها لك اليوم؛ فيعطى كتاب حسناته**»، ونحن قلنا: إن الناس يأخذون كتابهم قبل الحساب!

والجواب يمكن أن يكون من وجهين:

الوجه الأول: أن مع تطاير الصحف يأخذ الإنسان صُحفه التي فيها الحسنات، والتي فيها السيئات، وأما بعد الحساب فيعطى كتاب حسناته ويخرج للناس، ويقول: ﴿هَآؤُمُ ٱقْرَءُواْ كِتَٰبِيَهْ ﴿١٩﴾﴾، فما يُعطاه هو ما نسميه في الدنيا بالنتيجة.

الوجه الثاني: أن الإعطاء المذكور في الحديث إرجاع للكتاب السابق وليس ابتداءً للإعطاء.

وقد أخبرت النصوص أن هناك أصنافًا من المؤمنين يستثنون من الحساب، ومنهم السبعون ألفًا الذين جاء ذكرهم في الحديث الذي أخرجه البخاري ومسلم، وهم الذين لا يسترقون، ولا يكتوون، ولا يتطيرون، وعلى ربهم يتوكلون[(٣)].

---

(١) أخرجه البخاري (١٠٣، ٤٩٣٩، ٦٥٣٦، ٦٥٣٧)، ومسلم (٢٨٧٦).

(٢) أخرجه البخاري (٢٤٤١، ٦٠٧٠، ٧٥١٤)، ومسلم (٧١١٥).

(٣) أخرجه البخاري (٥٤٢٠)، ومسلم (٢٠٠).

القسم الثاني: الحساب العسير، المراد به التوبيخ والمحاسبة والتدقيق في الأعمال، وهذا النوع من الحساب يكون للكفار.

المسألة الثالثة

هل يحاسب الأنبياء؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين[(١)]:

القول الأول: أن الأنبياء يحاسبون يوم القيامة كما يحاسب عموم الناس، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٦﴾﴾ [الأعراف: ٦]، وبقوله ﷺ: «**اللَّهُمَّ حاسبني حسابًا يسيرًا**»[(٢)].

القول الثاني: أن الأنبياء لا يحاسبون؛ لأنهم معصومون من كبائر الذنوب، وصغائرُها تكون مغفورة لعدم وجود الكبائر.

المسألة الرابعة

هل يحاسب الكفار؟

هذه المسألة اختلف العلماء فيها على قولين:

القول الأول: أن الكفار لا يحاسبون؛ لأنه لا توجد لهم حسنات يحاسبون عليها، وهذا القول اختاره بعض الحنابلة، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَلَا يُسْـَٔلُ عَن ذُنُوبِهِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [القصص: ٧٨]؛ فالمجرمون ـ وهم الكفار ـ لا يسألون عن ذنوبهم، وإنما يذهب بهم إلى النار مباشرة.

القول الثاني: أن الكفار يحاسبون يوم القيامة، واستدلوا بعدد من النصوص، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩٣﴾﴾ [الحجر: ٩٢، ٩٣]، وغيرها من الآيات.

ولكنهم قالوا: إن الحساب هنا ليس حساب شفقة ورحمة، وإنما هو حساب توبيخ وعذاب.

وأجابوا عن النصوص التي فيها أن الكفار لا يسألون، كما في قوله: ﴿وَلَا يُسْـَٔلُ عَن ذُنُوبِهِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [القصص: ٧٨] **بأجوبة منها**:

---

(١) انظر: البحور الزاخرة، السفاريني (٢/ ٨١١).

(٢) أخرجه أحمد (٢٤٢٦١)، وصححه الألباني.

الجواب الأول: أن القيامة مراحل، فقد لا يسألون في مرحلة ويسألون في مرحلة أخرى.

الجواب الثاني: أنهم لا يسألون سؤال رحمة، وإنما يسألون سؤال توبيخ وعذاب، فالمنفي نوع من السؤال وليس أصل السؤال.

وهذه المسألة ـ أعني: محاسبة الكفار ـ شدد فيها بعض العلماء كثيرًا، حتى قال بعضهم: إنه لا يُصلَّى خلف من يقول: إن الكفار لا يحاسبون، وقد تعقبه ابن تيميَّة، وبَيَّن أن هذه المسألة من فروع العقائد التي لا يُضلَّل فيها المخالف، ثم بَيَّن ابن تيميَّة أن الحساب في النصوص يُطلق بمعنيين: إما بمعنى الإحاطة بالأعمال وكتابتها في الصحف وعرضها على الكفار، وإما بمعنى الموازنة بين الحسنات والسيئات، فالكفار لا يحاسبون بمعنى الموازنة، وإنما يحاسبون بمعنى الإحاطة والضبط لأعمالهم(١).

المسألة الخامسة

هل يحاسب الجن؟

قرر القرطبي وغيره من العلماء أن الجن يحاسبون كالإنس، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَقُصُّونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِي وَيُنذِرُونَكُمۡ لِقَآءَ يَوۡمِكُمۡ هَٰذَاۚ قَالُواْ شَهِدۡنَا عَلَىٰٓ أَنفُسِنَاۖ﴾ إلى آخر الآية [الأنعام: ١٣٠]، فهذه الآية فيها تقرير وسؤال ومحاسبة للجن والإنس يوم القيامة.

المسألة السادسة

من الذي يتولى الحساب؟

دلَّت النصوص على أن الذي يتولى الحساب يوم القيامة هو الله سبحانه، وأنه تعالى يكلم عباده كفاحًا ليس بينهم وبينه ترجمان، ودلَّ على ذلك حديث عدي بن حاتم أن النبي ﷺ قال: «**ما منكم من أحد إلا وسيكلمه الله، ليس بينه وبينه ترجمان...**»(٢).

وذهب بعض العلماء إلى أن الله لا يحاسب كل الخلق، وإنما يحاسب بعضهم،

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٦/ ٤٨٦).

(٢) أخرجه البخاري (٧٤٤٣، ٧٥١٢)، مسلم (٢٣١١)، وقوله ﷺ: «**ما منكم من أحد**» اختلف العلماء في تحديد المراد بها، فقيل: هو خاص بالمؤمنين، وقيل: هو عام لكل المكلفين، فيكون فيه دلالة على أن الله تعالى سيكلم الكفار يوم القيامة، وهو من أدلة من ذهب إلى هذا القول، ولكن تكليم الله لهم ليس تكليم رحمة وإنما تكليم عذاب وتوبيخ.

والملائكة تحاسب الآخرين[١]، واستدلوا بالأحاديث التي فيها: أن الله لا يكلم صنفًا من الناس، ومن ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة، ولا ينظر إليهم: رجل حلف على سلعة...**»[٢]، قالوا: هذه الأحاديث تدل على أن الله لا يكلم صنفًا من الناس، وقد دلَّت النصوص على أن المحاسبة تكون بالكلام، فالله إذن لا يحاسب هذا الصنف.

والصحيح :أن هذا الحديث لا يدل على نفي أصل المحاسبة، وإنما يدل على نفي نوع مخصوص من الكلام، ولا يدل على نفي أصل المحاسبة، وبناء عليه فالصحيح أن الذي يحاسب الناس كلهم هو الله سبحانه وتعالى.

المسألة السابعة

تفاصيل الحساب

دلَّت النصوص على عدد من التفاصيل المتعلقة بالحساب:

منها: أن أول الأعمال التي يحاسب عليها الناس يوم القيامة هي الصلاة، كما في قول النبي ﷺ: «**إن أول ما يحاسب الناس عليه يوم القيامة من أعمالهم الصلاة...**»[٣].

فإن قيل: يشكل على هذا الحديث قوله ﷺ: «**أول ما يقضى بين الناس بالدماء**»[٤].

قيل: ليس مشكلًا؛ لأن هذا الحديث متعلق بالقصاص بين الناس وليس بأصل الحساب، فأول ما يحاسب عليه الإنسان من أعماله الخاصة الصلاة، وأول ما يقضى فيه بين الناس في الحقوق الدماء، ويمكن أن يقال: إن يوم القيامة مواقف متنوعة، فيحمل كل حديث على موقف منها.

ومنها: أن الناس يدعون للحساب بأسمائهم وأسماء آبائهم، ويدل على ذلك قول النبي ﷺ: «**إنكم تُدعَون يوم القيامة بأسمائكم وأسماء آبائكم**»[٥]، ومما يدل على ذلك أيضًا قول النبي ﷺ أنه يقال عن الغادر: «**هذه غدرة فلان ابن فلان**»[٦]، وهذا يدل على خطأ ما هو مشهور عند العوام من أن الناس يدعون بأسماء أمهاتهم.

---

(١) انظر: التذكرة في أحوال الموتى والآخرة، القرطبي (١/ ٣٤٣).
(٢) أخرجه البخاري (٢٣٦٩، ٧٢١٢)، ومسلم (٢٠٨).
(٣) أخرجه أبو داود (٨٦٤)، والنسائي (٤٦٥، ٤٦٦)، وابن ماجه (١٤٢٥)، أحمد (٧٩٠٢)، والحاكم (٩٦٥)، وصححه الألباني.
(٤) أخرجه البخاري (٦٥٣٣).
(٥) أخرجه أبو داود (٤٩٤٨)، وأحمد (٢١٦٩٣)، وضعفه الألباني.
(٦) أخرجه البخاري (٦١٧٧، ٦١٧٨)، ومسلم (١٧٣٥).

ومنها: أن الحساب يوم القيامة يكون فيه شهود، والشهود الذين جاء ذكرهم في النصوص ثلاثة: الأعضاء، والأنبياء، والأرض، وقد جاءت فيهم نصوص متعددة.

المسألة الثامنة

المنكرون للحساب

نُسب إنكار الحساب إلى عدد من الفِرق الإسلامية؛ فالجيلاني والأشعري يذكران أن الغالية من الرافضة تنكر الحساب، وكذلك نُسب إلى المعتزلة بجملتهم، ولكن هذه النسبة إلى المعتزلة غير صحيحة؛ فالقاضي عبد الجبار ذكر أن المعتزلة يقرون بالحساب، وإنما ينكرون بعض تفاصيله[١].



(١) انظر: متشابه القرآن (١/ ٢٧٣).

المشهد الرابع

الحوض

وفي بيانه يقول المؤلف: «وفي عرصات القيامة الحوض المورود لمحمد ﷺ، ماؤه أشد بياضًا من اللبن، وأحلى من العسل، آنيته عدد نجوم السماء، طوله شهر وعرضه شهر، من شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبدًا».

والصحيح: أن الحوض لم يذكر في القرآن، وإنما ورد في الأحاديث النبوية الصحيحة المتواترة، وقد وردت أحاديث الحوض عن أكثر من خمسين من الصحابة، والنصوص التي وردت في الحوض فيها مشكلات بحثية متعددة منها: تحديد سعة الحوض ومساحته، فهذه من أشد المسائل التي اختلف فيها العلماء كما سيأتي بيانه.

وفي الحوض مسائل:

المسألة الأولى

مكان الحوض

اختلف العلماء في مكان الحوض على قولين:

القول الأول: أن الحوض قبل الصراط، وهذا القول رجحه القرطبي وغيره، واستدلوا بالحديث الذي فيه أن من الناس من يُرَدُّ عن الحوض ويُذهب به إلى النار: «**فأقول: أمتي أمتي، فيقولون: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك؛ فيذهب بهم إلى النار**»[١]. واستدلوا بالنظر أيضًا، فقالوا: إن الناس يخرجون من قبورهم عطاشًا، فيحتاجون إلى الماء، فيشربون قبل الحساب وقبل غيره.

القول الثاني: أن الحوض بعد الصراط، وهذا القول هو الذي استظهره ابن حجر

(١) أخرجه البخاري (٤٦٢٥، ٤٧٤٠)، ومسلم (٢٨٦٠).

قولًا للبخاري بناءً على تبويبه، يقول ابن حجر: «وإيراد البخاري لأحاديث الحوض بعد أحاديث الشفاعة، وبعد نصب الصراط إشارة منه إلى أن الورود على الحوض يكون بعد نصب الصراط والمرور عليه»[١].

واستدلوا بحديث أنس بن مالك ﵁ قال: سألت النبي ﷺ أن يشفع لي يوم القيامة، قال: «**أنا فاعل**»، فقلت: يا رسول الله، أين أطلبك؟ ـ يعني: يوم القيامة ـ، قال: «**اطلبني أول ما تطلبني على الصراط**»، قلت: فإن لم ألقك على الصراط؟ قال: «**فاطلبني عند الميزان**»، قلت: فإن لم ألقك عند الميزان؟ قال: «**فاطلبني عند الحوض**»[٢].

فهذا الحديث يدل على أن الحوض بعد الصراط؛ لأن النبي ﷺ ذكره بعد الصراط.

ولكن هذا مشكل؛ لأنه يقتضي أن الميزان بعد الصراط.

والصحيح: أن الميزان قبل الصراط، فإما أن يقال: إن الميزان يتعدد، والحوض يتعدد، وهو قول لأحد العلماء، أو يقال: إن الترتيب هنا ليس المراد به الترتيب الوقوعي، وإنما مجرد الإخبار، وهناك عدد من الاحتمالات يمكن أن نرفع بها هذا الإشكال.

أيهما أسبق: الميزان أم الحوض؟

اختلف في الميزان والحوض أيهما قبل الآخر، فقيل: الميزان قبل؛ لأن ذلك يناسب الحال؛ ليروِي غليل الناس بعد الحساب ويثلج نفوسهم بعد المعاناة، وقيل: الحوض قبل؛ لأن الناس يخرجون عطاشًا من قبورهم فيحتاجون إلى شرب الماء[٣].

والمسألة ليس فيها دليل حاسم، وصنيع المؤلف يشير إلى أن الحوض يكون بعد الحساب وقبل الصراط؛ لأنه ذكره بينهما.

المسألة الثانية

حجم الحوض

اختلفت النصوص الشرعية في تحديد حجم الحوض، وبلغت الروايات المختلفة فيها أكثر من ثلاث عشرة رواية، **منها**:

الرواية الأولى: أن سعة حوض النبي ﷺ ما بين أيلة إلى صنعاء، وأيلة مدينة في

(١) فتح الباري، ابن حجر (١١/٤٦٦).

(٢) أخرجه الترمذي (٢٤٣٣)، وأحمد (١٢٨٢٥)، وصححه الألباني.

(٣) التذكرة في أحوال الموتى الآخرة (١/٧٠١).

العراق، ودل على هذه السعة حديث أنس بن مالك أن النبي ﷺ قال: «**إن قدر حوضي كما بين أيلة وصنعاء**»[١].

الراوية الثانية: أن سعة الحوض ما بين المدينة إلى صنعاء، ودل عليها حديث حارثة بن وهب أن النبي ﷺ قال: «**حوضي ما بين صنعاء إلى المدينة**»[٢].

الراوية الثالثة: أن سعة الحوض ما بين عدن إلى عمان، ودل عليها حديث أبي أمامة: أن الأخنس قال: يا رسول الله، ما سعة حوضك؟ قال: «**كما بين عدن إلى عمان**»[٣].

الرواية الرابعة: كما بين عدن وبصرى.

الرواية الخامسة: ما بين الكعبة إلى بيت المقدس.

الرواية السادسة: ما بين الكوفة إلى الحجر الأسود.

وإن كانت هذه الرواية ـ ما بين الكوفة إلى الحجر الأسود ـ مشكلة؛ لأن الكوفة لم تبن إلا زمن عمر بن الخطاب؛ فيحتاج أن يحرر في إسنادها.

بناءً على هذه الاختلافات الكبيرة اختلف العلماء في الجمع بينها على **أقوال:**

القول الأول: أن النبي ﷺ تحدث عن المسافات والسعة في مناسبات متعددة، وكان يخاطب كل قوم بما يعرفون.

القول الثاني: أن القليل لا ينافي الأكثر، فالنبي ﷺ أخبر بالقدر القليل، ثم أخبر بالقول الأكثر، وبناءً على هذا القول فسعة حوض النبي ﷺ هي أعظم سعة وردت في تلك النصوص والروايات.

القول الثالث: أن التقدير يختلف باختلاف قوة السير وسرعته وطبيعته، فالسير قد يختلف فيما يتطلبه من زمن وجهد بحسب القوة وبحسب السير.

القول الرابع: أن المراد بتلك الأخبار ليس التحديد، وإنما بيان السعة.

وهذا القول هو الأقرب؛ لأنه جاء في بعض النصوص أن طوله شهر وعرضه شهر، فالتحديد بالمدة يدل على بيان السعة، وليس على التقدير؛ لأن الشهر يختلف باختلاف طبيعة السير، فقد تكون شهرًا مع السرعة قليلة، وقد تكون مع بطء السرعة طويلة، فالمقصود من دلالة هذه النصوص أن حوض النبي ﷺ واسع جدًّا.

---

(١) أخرجه البخاري (٦٥٨٠)، ومسلم (٦٠٦١).
(٢) أخرجه أحمد (٦٨٧٢)، وصححه الأرناؤوط.
(٣) أخرجه ابن حبان (٦٤٥٧)، وصححه الألباني.

المسألة الثالثة

صفة الحوض

وردت نصوص كثيرة في صفات الحوض، ومن أشهر النصوص أن النبي ﷺ قال: «**طوله شهر، وعرضه شهر، ماؤه أطيب من العسل، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه** ـ يعني: أكوابه ـ **كنجوم السماء، فمن شرب منه فلا يظمأ بعده أبدًا**»[١]، ونصوص كثيرة من هذا القبيل.

المسألة الرابعة

عدد الأحواض

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أنه لا يوجد يوم القيامة إلا حوض واحد، وهو حوض النبي ﷺ.

القول الثاني: أن لكل نبي حوضًا يوم القيامة، واستدلوا بقول النبي ﷺ: «**إن لكل نبي حوضًا، وإنهم يباهون أيهم أكثر رِوادًا**»[٢].

ولكن هذا الحديث محل خلاف بين العلماء، فمنهم من قواه، ومنهم من ضعفه، فمن ضعفه اختار القول الأول، ومن قواه اختار القول الثاني؛ فالترجيح في هذه المسألة مبني على الترجيح في صحة هذا الحديث وضعفه.

فائدة:

جاء في بعض النصوص المتعلقة بالحوض أن النبي ﷺ قال: «**منبري على حوضي يوم القيامة**»، وهذا الحديث اختلف العلماء فيه على **قولين**:

فمنهم من قال: المراد بالمنبر هنا منبره ﷺ في الدنيا يُرفع يوم القيامة

ومنهم من قال: المراد بالمنبر هنا منبر آخر له يكون يوم القيامة.

المسألة الخامسة

العلاقة بين الحوض والكوثر

الكوثر كما جاء في النصوص هو نهر للنبي ﷺ في الجنة، وذِكره جاء قطعيًّا في القرآن وفي السُّنَّة المتواترة، وقد جاء في بعض النصوص أن له ميزابين يشخبان في الحوض، كما عند مسلم والترمذي، وهذا يدل على أن الكوثر ليس هو الحوض، وإنما هو متصل بالحوض من جهة الميزابين اللذين ذكرهما النبي ﷺ.

---

(١) أخرجه البخاري (٦٥٧٩)، ومسلم (٦٠٣٦).

(٢) اخرجه الترمذي (٢٤٤٣)، وصححه الألباني.

المشهد الخامس

الصراط

وفي بيانه يقول المؤلف: «والصراط منصوب على متن جهنم، وهو الجسر الذي يضرب بين الجنة والنار، يمر عليه الناس على قدر أعمالهم، فمنهم من يمر كلمح البصر، ومنهم من يمر كالبرق، ومنهم من يمر كالريح، ومنهم من يمر كالفرس الجواد، ومنهم من يمر كراكب الإبل، ومنهم من يعدو عدوًا، ومنهم من يمشي مشيًا، ومنهم من يزحف زحفًا، ومنهم من يخطف فيلقى في جهنم، فإن الجسر عليه كلاليب تخطف الناس بأعمالهم».

ذكر المؤلف هنا المشهد الخامس الذي يقع يوم القيامة وهو الصراط، وهو في اللغة: الطريق الواضح والواسع.

والمراد به يوم القيامة: الجسر الذي يضرب على متن جهنم ليمر الناس عليه، وهو ما عرفه به المؤلف في هذه «العقيدة الواسطية».

والصراط فيه مسائل:

المسألة الأولى

ثبوته

لم يذكر الصراط الذي يكون يوم القيامة في القرآن، وأما قوله تعالى: ﴿فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ ﴿٢٣﴾﴾ [الصافات: ٢٣]، فليس المراد به هنا الصراط المخصوص الذي يضرب على متن جهنم، وإنما المراد به طريق النار، فاهدوهم إلى طريق النار أو جهة النار.

وأما السُّنَّة فقد تواتر فيها ذكر الصراط، ومن ذلك حديث النبي ﷺ: «**ويضرب جسر على جهنم، فأكون أول من يجيزه**»(١).

---

(١) أخرجه البخاري (٨٠٦، ٦٥٧٣، ٧٤٣٧)، ومسلم (١٨٢، ٢٩٦٨).

المسألة الثانية

صفة الصراط

جاءت نصوص كثيرة في صفة الصراط، ومن ذلك أن النبي ﷺ قال: «**ثم يؤتى بالجسر، فيجعل على ظهر جهنم**»، قلنا: يا رسول الله، وما الجسر؟ قال: «**مدحضة مَزلة، عليه خطاطيف وكلاليب، وحسكة مفلطحة لها شوكة تكون بنجد يقال لها: السعدان، المؤمن عليها كالطرف، وكالبرق، وكالريح، وكأجاويد الخيل، والركاب، فناج مسلَّم وناج مخدوش، ومكدوس في جهنم، حتى يمر آخرهم يسحب سحبًا**» والحديث رواه البخاري ومسلم[١].

ومعنى قوله: «**مدحضة مَزلة**»، ويضبط بفتح الزاي وكسرها، وهما ضبطان صحيحان، أي: أنه أرض زلقة يزلق عليها الناس. وقوله: «**وحسكة مفلطحة**»؛ أي: عريضة. وقوله: «**كلاليب**» جمع: كلوب، وهي الحديدة التي رأسها معكوف.

فهذا الحديث ليس فيه أن الصراط دقيق، وإنما هو جسر ينزلق عليه الناس، وجاء في بعض النصوص أنه طريق واسع، وهو معناه في اللغة؛ فمجموع هذه النصوص يدل على أن الصراط واسع.

ولكن جاء في بعض النصوص أن الصراط أدق من الشعر، وأحد من السيف، ومن ذلك ما روي عن أبي سعيد الخدري أنه قال: «بلغني أن الجسر ـ يعني: الصراط ـ أدق من الشعر وأحد من السيف»[٢]، وحديث عائشة أن النبي ﷺ قال: «**لجهنم جسر أدق من الشعر وأحد من السيف**»[٣].

وبناءً عليه اختلف العلماء في الصراط على قولين: فمنهم من قال: إن الصراط واسع، ومنهم من قال: إن الصراط ضيق جدًّا[٤].

واختلافهم مبني على ثبوت تلك النصوص، فمن قال بثبوتها قال: إن الصراط ضيق، ومن قال بعدم ثبوتها قال: الصراط واسع؛ بناءً على معناه في اللغة.

المسألة الثالثة

مسافة الصراط

هذه المسألة لم يرد فيها نصوص في الشريعة، ولكن روي فيها عن عدد من أئمة السلف **عدد من الروايات**:

---

(١) أخرجه البخاري (٧٤٣٩)، ومسلم (١٨٣).
(٢) أخرجه أحمد (٢٤٧٩٣)، وصححه الألباني.
(٣) أخرجه أحمد (٢٤٧٩٣).
(٤) انظر: البحور الزاخرة، السفاريني (٢/٨٧٨).

فمنهم من قال: مسافة الصراط خمسة عشر ألف سنة.

ومنهم من قال: مسافة الصراط أربعون ألف فرسخ، ومنهم من قال: مسافة الصراط ثلاثمائة ألف سنة.

وكل هذه الأقوال لا دليل عليها، فهي من التفاصيل التي لم يرد ذكرها في نصوص الكتاب والسُّنَّة.

المسألة الرابعة

المنكرون للصراط

نسب عدد من العلماء إنكار الصراط إلى المعتزلة، ولكن القاضي عبد الجبار نصَّ على إثبات الصراط، وذكر أنه طريق بين الجنة والنار، وإنما أنكر بعض صفاته؛ فالمعتزلة إذًا لم يجمعوا على إنكار الصراط، وإنما هم مختلفون في إثباته وفي إنكاره، فالنسبة إليهم بإطلاق غير صحيحة(١).

المسألة الخامسة

من الذي يمر على الصراط

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أن الذي يمر على الصراط كل المكلفين، المؤمنون والكفار، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴿٧١﴾﴾ [مريم: ٧١].

القول الثاني: أن المرور على الصراط خاص بالمؤمنين، وأما الكفار فإنهم لا يمرون عليه، وهذا القول اختاره ابن رجب، واستدلوا بقوله ﷺ: «**يجمع الله الناس، فيقول: من كان يعبد شيئًا فليتبعه، فيتبع من كان يعبد النار، ويتبع من كان يعبد القمر، ويتبع من كان يعبد الطواغيت، وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها، فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفونها، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا أتانا ربنا عرفناه، فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم؛ فيقولون: أنت ربنا، فيتبعونه، ويضرب جسر جهنم، فأكون أنا أول من يجوزه**»(٢).

فظاهر هذا الحديث أن الكفار يذهبون إلى النار قبل الصراط، ولكن فيه أيضًا أن المنافقين ـ وهم كفار ـ يذهبون إلى الصراط.

---

(١) انظر: فضل الاعتزال (٢٣٧)، وشرح الأصول الخمسة (٧٣٤).

(٢) أخرجه البخاري (٦٥٧٣)، ومسلم (١٨٢).

فالصحيح بناءً على هذا النص أن يقال: إن صنفًا من الكفار يمر على الصراط، وهم المنافقون، وهذا يدل عليه عدد من الأحاديث الأخرى التي جاءت في الصراط، وهو أن بعض من يمر على الصراط يُكَب على وجهه في النار.

فمجموع النصوص يدل على أن بعض الكفار يذهب به إلى النار مباشرةً من غير أن يمر على الصراط، وبعض الكفار يذهب به إلى النار من خلال السقوط من الصراط.

المسألة السادسة

قضية الورود على النار

أخبر الله ﷻ عن هذه القضية في قوله: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴿٧١﴾﴾ [مريم: ٧١]، وهذه الآية مشكلة من جهة التعميم؛ لأنها تقتضي أن كل المكلفين سيمرون على النار.

ولهذا اختلف العلماء في حل الإشكال على أقوال كثيرة:

القول الأول: أن المراد بالورود هنا الدخول الحقيقي في النار، إلا أنها لا تضر المؤمنين، وهذا القول مروي عن عدد كبير من الصحابة، منهم: ابن عباس، وابن مسعود، وابن رواحة، وجابر بن عبد الله، وغيرهم، وعن عدد من التابعين وأتباعهم.

وقد رويت عدد من الأحاديث فيها تأييد لهذا القول، منها: قول النبي ﷺ: «**من مات له ثلاثة** ـ يعني: من الأبناء ـ **لم تمسه النار إلا تحلة القسم**»(١).

واستدل أصحابه بأن لفظ الورود لم يرد في القرآن إلا بمعنى الدخول، كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ هَٰؤُلَاءِ آلِهَةً مَّا وَرَدُوهَا﴾ [الأنبياء: ٩٩]؛ أي: ما دخلوها، وقول الله سبحانه عن فرعون: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ﴾ [هود: ٩٨]؛ أي: أدخلهم، فهذه النصوص تدل على أن الورود لم يستخدم في القرآن إلا بمعنى الدخول.

بل الآية نفسها التي جاءت في الورود تدل على أن المراد بالورود الدخول؛ بدليل قول الله ﷻ في آخرها: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ﴿٧٢﴾﴾ [مريم: ٧٢]، فالنجاة تدل على أنهم وردوها ودخلوها، ولكنهم نجوا منها.

ولكن القول بأن الورود لم يستعمل في القرآن إلا بمعنى الدخول غير صحيح، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ﴾ [القصص: ٢٣]؛ فالورود هنا لا يتضمن معنى الدخول.

---

(١) أخرجه البخاري (١٢٥١، ٦٦٥٦)، ومسلم (٢٦٣٢).

القول الثاني: أن المراد بالورود المرور على الصراط، وهذا القول قاله قتادة وغيره من أئمة السلف، واختاره النووي وابن أبي العز.

وأجابوا عن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نُنَجِّى ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ﴾ [مريم: ٧٢] بأن النجاة لا يلزم منه سبق تحقق العذاب، أو سبق تحقق الوقوع في الشيء، ومن ذلك قول الله سبحانه عن هود: ﴿وَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُودًا﴾ [هود: ٥٨] فهود لم يقع في العذاب حتى ينجى؛ فالنجاة تطلق في النصوص مع عدم وقوع العذاب، كما تطلق أيضا بمعنى السلامة من العذاب بعد الوقوع فيه.

القول الثالث: أن الورود للمؤمنين هو حر الحمى في الدنيا، والحمى من فيح جهنم، فهذا يصدق عليه أنه ورود في النار.

القول الرابع: التوقف في المسألة، نتيجة لاشتباه نصوصها.

وتحديد القول الراجح في هذه المسألة يتطلب قدرًا من التفصيل والمقارنة بين الأدلة، خصوصًا في القول الأول والثاني.



المشهد السادس

القنطرة

وفي بيان هذا المشهد يقول المؤلف: «فإذا عبروا عليه وقفوا على قنطرة بين الجنة والنار، فيقتص لبعضهم من بعض، فإذا هذبوا ونقوا أذن لهم في دخول الجنة».

والمراد بالقنطرة في اللغة: الجسر الذي يكون بين حاجزين.

وقد دلَّ على ثبوتها عدد من النصوص، وأخبرت هذه النصوص ببعض ما يقع فيها، وهو القصاص بين المؤمنين، وأما القصاص بين الناس عمومًا فإنه يكون أثناء الحساب، ودلَّ على ذلك حديث أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال: «**إذا خلص المؤمنون من النار، حبسوا بقنطرة بين الجنة والنار فيتقاصون مظالم كانت بينهم في الدنيا، حتى إذا نقوا وهذبوا، أذن لهم بدخول الجنة**»(١).

وقد اختلف العلماء في تحديد هذه القنطرة، فقيل: هي تتمة الصراط، وهي طرفه الذي يلي الجنة، وقيل: هي جسر آخر يكون بعد الصراط، واختار هذا القرطبي(٢).



(١) أخرجه البخاري (٢٤٤٠).

(٢) انظر: التذكرة في أحوال الموتى والآخرة (١/ ٢٩٤).

المشهد السابع

استفتاح باب الجنة

يقول المؤلف في بيانه: «وأول من يستفتح باب الجنة محمد ﷺ، وأول من يدخل الجنة من الأمم أمته ﷺ».

وهذا الاستفتاح ثبت في عدد من النصوص، ومن ذلك حديث أنس بن مالك أن النبي ﷺ قال: «**آتي باب الجنة يوم القيامة فأستفتح؛ فيقول الخازن: من أنت؟ فأقول: محمد، فيقول: بك أمرت لا أفتح لأحد قبلك**»(١).

وأما كون أمة محمد ﷺ هم أول الأمم دخولًا للجنة، فقد دلَّ عليه حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: «**نحن الآخرون الأولون يوم القيامة، ونحن أول من يدخل الجنة**» والحديث أيضًا رواه البخاري ومسلم(٢).



(١) أخرجه مسلم (٤٠٦).

(٢) أخرجه البخاري (٢٣٨، ٨٧٦، ٨٩٦، ٢٩٥٦، ٣٤٨٦)، ومسلم (٨٥٥).

المشهد الثامن

الشفاعة

وفي بيانه يقول المؤلف: «وله ﷺ في القيامة ثلاث شفاعات: أما الشفاعة الأولى: فيشفع في أهل الموقف حتى يُقضى بينهم بعد أن يتراجع الأنبياء: آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى ابن مريم من الشفاعة حتى تنتهي إليه، وأما الشفاعة الثانية: فيشفع في أهل الجنة أن يدخلوا الجنة.

وهاتان الشفاعتان خاصتان له، وأما الشفاعة الثالثة: فيشفع فيمن استحق النار، وهذه الشفاعة له ولسائر النبيين والصدِّيقين وغيرهم، فيشفع فيمن استحق النار ألا يدخلها، ويشفع فيمن دخلها أن يخرج منها، ويخرج اللّه من النار أقوامًا بغير شفاعة بفضله ورحمته، ويبقى في الجنة فضل عمَّن دخلها من أهل الدنيا، فينشئ اللّه لها أقوامًا فيدخلهم الجنة».

شرع المؤلف في هذا الموضع في مبحث الشفاعة، والعلماء يبحثون هذه القضية في عدد من المواضع في كتب العقائد، فإنهم يبحثونها في توحيد الألوهية، وفي مباحث يوم القيامة، كما هو الحال هنا، وفي مباحث النبوة.

وقد انطلق المؤلف في بيان الشفاعة يوم القيامة من تقسيمها إلى قسمين: شفاعة خاصة بالنبي ﷺ، وشفاعة عامة.

وثمَّ اعتبار آخر سلكه ابن أبي العز وغيره من العلماء، وهو تقسيم الشفاعة إلى قسمين أيضًا: شفاعة متفق عليها، وشفاعة مختلف فيها.

وهذا الاعتبار أدق؛ لأنه هو الذي يؤثر في طريقة التعامل مع هذه الأنواع، وفي طريقة المخالفين في هذه الأنواع، فهو الاعتبار الأكثر نفعًا في باب التأصيل والتقعيد، ومع ذلك فنحن سنسلك المسلك الذي سلكه المؤلف، فنقول:

إن الشفاعة نوعان:

النوع الأول: شفاعة خاصة بالنبي ﷺ، وهذا النوع يندرج ضمنه أفراد من الشفاعات:

الشفاعة الأولى: الشفاعة العظمى، وهي التي تكون لفصل القضاء بين الناس، وهي متعلقة بالمؤمنين وبالكفار وكل من يحشر، وقد جاء في إثباتها نصوص كثيرة، وبيَّن النبي ﷺ قصة هذه الشفاعة، وكيف أن الناس طفقوا يبحثون عمن يشفع لهم عند الله ﷻ؛ ليفصل بينهم في القضاء، وأن الأنبياء يعتذرون عنها، وقد جاء في ذكرها عدد من النصوص.

ولكن المشكل أن أحاديث الشفاعة الطويلة لم تذكر فيها الشفاعة العظمى، وإنما تذكر فيها شفاعة النبي ﷺ لأمته، فكل الأحاديث التي جاءت في الشفاعة العظمى أن الناس يذهبون إلى آدم، ثم نوح، ثم إبراهيم، ثم موسى، ثم عيسى، يأتي في آخرها أن النبي ﷺ يقول: يا رب، أمتي يا رب أمتي، ولا يذكر فيها أن النبي ﷺ يطلب الشفاعة العظمى، ولهذا استشكل عدد من العلماء الاستدلال بهذه النصوص على إثبات الشفاعة العظمى، وممن استشكل ذلك ابن كثير حيث يقول: «والعجب كل العجب من إيراد الأئمة لهذا الحديث من أكثر طرقه، لا يذكرون أمر الشفاعة الأولى في أن يأتي الرب لفصل القضاء»[(١)].

وقد حاول عدد من العلماء الجواب عن هذا الإشكال، ومن الأجوبة التي ذكرت جواب ابن حجر؛ حيث ذكر أن النصوص التي وردت في الشفاعة العظمى اختلفت مسالك ذكرها، فتارة تذكر باختصار، وتارة تذكر بالتفصيل، ومع ذلك فقد جاء في إثبات هذه الشفاعة نصوص أخرى، ومن ذلك النصوص التي جاءت في تفسير المقام المحمود عن عدد من أئمة السلف من الصحابة وغيرهم، فقد فسروا المقام المحمود بأنه الشفاعة يوم القيامة، ومن ذلك ما روي عن ابن عمر أنه قال: «إن الناس يصيرون يوم القيامة جثًا ـ أي: جماعات ـ كل أمة تتبع نبيّها، يقولون: يا فلان، اشفع حتى تنتهي الشفاعة إلى النبي ﷺ؛ فذلك يبعثه الله المقام المحمود»[(٢)].

ومقتضى كلام ابن حجر أن الدلالة الأقوى في إثبات هذه الشفاعة هي النصوص المتعلقة بالمقام المحمود، وإن كانت النصوص الطويلة الواردة في قصة الاستشفاع من الناس بالنبيين ليست ظاهرة في الدلالة[(٣)].

النوع الثاني: شفاعته ﷺ في دخول الجنة، وثبوتها جاء في عدد من النصوص، ومن ذلك ما جاء عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ قال: «**آتي باب الجنة يوم القيامة فأستفتح،**

---

(١) البداية والنهاية لابن كثير (١٩/ ٤١٩).

(٢) أخرجه البخاري (٤٧١٨).

(٣) انظر: فتح الباري (١١/ ٤٢٦ ـ ٤٢٧).

فيقول الخازن: من أنت؟ فأقول: محمد، فيقول: بك أمرت لا أفتح لأحد قبلك»(١).

وهذا النوع من الشفاعة جاءت الإشارة إليه في القرآن في قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ رَبَّهُمۡ إِلَى ٱلۡجَنَّةِ زُمَرًاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾ [الزمر: ٧٣] قال العلماء: الإتيان بالواو هنا يدل على أن ثمة شيئًا واقعًا بين المجيء وبين فتح الأبواب، بخلاف ما قيل في جهنم، فإن الله ﷻ قال: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾ [الزمر: ٧١] فهذه إشارة وليست نصًّا.

النوع الثالث: وهي مما لم يذكره المؤلف: شفاعته ﷺ لعمه أبي طالب في تخفيف العذاب، فعن أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال عن عمه أبي طالب لما ذكر عنده: **«لعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة، فيجعل في ضحضاح من نار، يبلغ كعبه يغلي منه دماغه»**(٢).

لكن هذا الحديث يشكل عليه قوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمۡ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ٤٨﴾ [المدثر: ٤٨]، فهذا إخبار عن أهل النار بأنهم لا ينتفعون بشفاعة الشافعين.

والجواب عن هذا الإشكال من وجهين:

الوجه الأول: أن المراد بقوله: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمۡ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ٤٨﴾ [المدثر: ٤٨]؛ أي: في الإخراج من النار، وليس في التخفيف.

الوجه الثاني: أن قوله: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمۡ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ٤٨﴾ [المدثر: ٤٨] عام، وحديث أبي طالب خاص، والخاص يستثنى من العام.

وهناك شفاعات أخرى ذكر بعض العلماء أنها خاصة بالنبي ﷺ، منها: الشفاعة في السبعين ألفًا الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب.

ولكن أنكر عدد من العلماء كون هذه شفاعة، وإنما إخبار عن نجاة قوم لهم أعمال مخصوصة، وممن ذكر ذلك ابن كثير.

ومنها: شفاعته في رفعة درجات بعض المؤمنين في الجنة، وهذه أثبتها النووي وابن أبي العز، والحقيقة أن هذه ليست شفاعة، وإن كانت شفاعة فهي ليست خاصة بالنبي ﷺ.

ومنها: شفاعته في أهل الأعراف، وهذه المسألة فيها خلاف بين العلماء: منهم من يثبتها شفاعة، ومنهم من لا يثبتها شفاعة.

قول المؤلف في أثناء حديثه عن الشفاعة: (وأما الشفاعة الثالثة فيشفع فيمن استحق النار ألا يدخلها، وفيمن دخلها أن يخرج منها).

(١) أخرجه مسلم (١٩٧).

(٢) أخرجه البخاري (٣٨٨٥، ٦٥٦٤)، ومسلم (٢١٠).

أشار المؤلف في هذا الكلام إلى **نوعين من الشفاعة**.

النوع الأول: الشفاعة فيمن استحق النار ألا يدخلها؛ أي: أنه تقع الشفاعة في أناس ثبت بالحساب والميزان أنهم يستحقون النار، ثم تأتي الشفاعة فلا يدخلونها، وهذه المسألة اختلف العلماء فيها على **ثلاثة أقوال**:

القول الأول: أن هذا النوع من الشفاعة ثابت، وهو ظاهر كلام المؤلف في «الواسطية»، وممن قررها النووي، وابن كثير، وابن حجر، والسفاريني، ويقول حرب الكرماني: «فيشفع في قوم فلا يصيرون إلى النار»(١).

واستدلوا عليها بأدلة، كثير منها ضعيف لم يثبت، ومن أقوى ما استدلوا به قول النبي ﷺ: «**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**»(٢)، ووجه ذلك: أن هذا الحديث عام يشمل أهل الكبائر قبل دخول النار، وأهل الكبائر بعد دخول النار.

القول الثاني: التوقف في إثبات هذا النوع من الشفاعة، وممن اختار هذا القول ابن القيم، واستند إلى أنه لا يوجد نص يثبت هذا النوع من الشفاعات.

القول الثالث: إنكار هذا النوع من الشفاعة، ومن أشهر من أنكر هذه الشفاعة المعتزلة، وإنكارهم مبني على أصل من أصولهم في الوعيد وهو وجوب إنفاذ الوعيد، ومعناه: أن كل من تعلق به الوعيد فلا بد أن ينفذ فيه.

النوع الثاني الذي ذكره المؤلف: الشفاعة فيمن دخل النار من أهل الكبائر أن يخرج منها.

وهذا نوع مشهور، دلَّت عليه نصوص كثيرة بلغت حد التواتر، ومنها: قول النبي ﷺ: «**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**»(٣)، ومنها: حديث الجهنميين، وفيه أنه يخرج قوم من النار بشفاعة محمد ﷺ، فيدخلون الجنة يسمون الجهنميين(٤).

وهذا النوع يقر به أهل السُّنَّة والجماعة بإجماعهم، والماتريدية والأشاعرة وغيرهم، ولكنه ليس خاصًّا بالنبي ﷺ؛ بل هو عام له ولغيره من النبيين والملائكة والصالحين، فقد جاء في الحديث الصحيح أن الله ﷻ يقول: «**شفعت الملائكة، وشفع النبيون، وشفع المؤمنون، ولم يبق إلا أرحم الراحمين، فيقبض قبضة من النار، فيخرج منها قومًا لم يعملوا خيرًا قط، قد عادوا حممًا، فيلقيهم في الجنة**»(٥).

---

(١) السُّنَّة (٣٦).

(٢) أخرجه أبو داود (٤٧٣٩)، والترمذي (٢٤٣٥)، وابن ماجه (٤٣١٠)، وصححه الألباني.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) أخرجه البخاري (٦٥٦٦).

(٥) أخرجه مسلم (٤٧٢).

ولكن المعتزلة أنكرت هذا النوع من الشفاعة، وبالغت في إنكاره، وأقاموا إنكارهم لهذه الشفاعة على **أصلين** من أصولهم في الوعيد:

الأصل الأول: وجوب إنفاذ الوعيد، ومعناه: أن كل من تعلق به الوعيد فلا بد أن ينفذ فيه.

الأصل الثاني: أبدية إنفاذ الوعيد، ومعناه: أن كل وعيد ينفذ فلا بد أن يكون أبديًّا.

واستدلوا على قولهم بإنكار الشفاعة بعدد كبير من النصوص، ولو أخذنا في تفاصيل ما يتعلق باستدلالاتهم لطال بنا المقام(١).



يقول المؤلف: «ويخرج الله من النار أقوامًا بغير شفاعة؛ بل بفضله ورحمته، ويبقى في الجنة فضل عمَّن دخلها من أهل الدنيا؛ فينشئ الله لها أقوامًا فيدخلهم الجنة».

ذكر المؤلف هنا أن أناسًا يخرجون من النار بغير شفاعة، وقد سبق قريبًا دليل هذا المعنى.

وذكر المؤلف أن الجنة يبقى فيها فضل؛ فيخلق الله لهذا الفضل خلقًا، وهذا الحدث جاء ذكره في حديث أنس بن مالك أن النبي ﷺ قال: «**لا تزال جهنم يلقى فيها وتقول: هل من مزيد؟ حتى يضع رب العزة فيها قدمه، فينزوي بعضها إلى بعض، وتقول: قط قط، بعزتك وكرمك، ولا يزال في الجنة فضل حتى ينشئ الله لها خلقًا، فيسكنهم فضل الجنة**»(٢).



ثم ختم المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ **حديثه عن اليوم الآخر بقوله: «وأصناف ما تضمنته الدار الآخرة من الحساب والثواب والعقاب والجنة والنار، وتفاصيل ذلك مذكورة في الكتب المنزلة من السماء، والآثار من العلم المأثور عن الأنبياء، وفي العلم الموروث عن محمد** ﷺ **من ذاك ما يشفي ويكفي، فمن ابتغاه وجده».**

وفي هذا الكلام يقرر بأن شأن اليوم الآخر شأن خبري لا يعتمد الإنسان فيه على العقل ولا القياس ولا الاستحسان، وإنما يعتمد فيه على الخبر الصادق المنقول عن الله وعن رسوله ﷺ.

---

(١) من أفضل الأبحاث التي ناقشت هذه القضية كتاب: الوعد الأخروي، لعيسى السعدي، فمن رغب في التفصيل فليرجع إليه.

(٢) أخرجه البخاري (٧٣٨٤)، ومسلم (٧٢٨١).

فصل
الإيمان بالقدر ومتعلقاته

 **يقول المؤلف: «وتؤمن الفرقة الناجية أهل السُّنَّة والجماعة بالقَدَرِ خيره وشره».**

هذا شروع من المؤلف في توضيح عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة في باب القدر، وهو باب عظيم جليل، وهذا الباب صنو باب الأسماء والصفات وقرينه، وكثيرًا ما يقرن بينهما ابن تيميَّة رَحِمَهُ اللَّهُ، وفي بيان هذه المقارنة يقول ابن تيميَّة رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن هذين الأصلين ـ وهما الصفات والقدر، ويسميان العدل والتوحيد ـ هما أعظم وأجل ما تُكلِّمَ فيه من الأصول، والحاجة إليهما أعم، ومعرفة الحق فيهما أنفع من غيرهما»[١].

ولهذا قرن بينهما رَحِمَهُ اللَّهُ في «العقيدة التدمرية»، فهي مبنية على أصلين: أصل الأسماء والصفات، وعلى أصل القدر.

ومن يتأمل حال البابين يجد بينهما اشتراكًا في عدد من الأصول والأحوال، يقول ابن القيم في بيان ارتباط باب القدر بباب الصفات: «لما كان الكلام في هذا الباب نفيًا وإثباتًا موقوفًا على الخبر عن أسماء الله وصفاته وأفعاله، وخلقه وأمره، وأسعد الناس بالصواب فيه من تلقى ذلك من مشكاة الوحي المبين، ورغب بعقله وفطرته وإيمانه عن آراء المتهوكين وتشكيكات المشككين»[٢].

• القواسم المشتركة بين باب القدر وباب الصفات:

يمكن بيان أهم القواسم المشتركة بين البابين في **الأمور التالية**:

الأمر الأول: أن الخلاف فيهما بين الطوائف الكلامية مبني على المنطلقات العقلية

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ٢٩٠).

(٢) شفاء العليل، ابن القيم (١/ ٤٥).

من حيث الأصل؛ فالأصل عند المعتزلة في النظر في هذا الباب وعند الجبرية هو الانطلاق من الأدلة العقلية، وليس من الأدلة النقلية، وفي بيان هذا عند المعتزلة يقول القاضي عبد الجبار حين ذكر مسألة أفعال العباد: «الاستدلال بالسمع على هذه القضية متعذر؛ لأنا إذا لم نعلم القديم، وأنه عدل حكيم لا يظهر المعجزة على الكذابين؛ لا يمكننا الاستدلال بالقرآن، وصحة هذه المسائل كلها مبنية على هذه المسألة»(١).

وأما عند الأشاعرة فقد اختلف كلامهم، فتارة يذكرون بأنه لا يصح الاعتماد على الأدلة النقلية في القدر؛ لأن العقل أصل النقل، ومن ذلك قول الرازي: «المسائل الأصولية على قسمين: منها ما العلم بصحة النبوة يكون محتاجًا إلى العلم بصحته، ومنها ما لا يكون كذلك.

والأول مثل علمنا بافتقار العالم إلى صانع، عالم بكل المعلومات، قادر على كل الممكنات، فإنا ما لم نعلم ذلك لا يمكننا العلم بصدق الأنبياء، فكل مسألة هذا شأنها، فإنه يمتنع إثباتها بالقرآن، وإخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وإلا وقع الدور»(٢).

وتارةً يقررون بأنه لا يصح الاستدلال بالأدلة النقلية في باب القدر؛ لأنها متناقضة، أو أن الدليل النقلي لا يمكن أن يوصل إلى اليقين، وفي بيان ذلك يقول الرازي بعد أن ذكر أن الدليل النقلي لا يمكن أن يفيد اليقين إلا بعشرة شروط: «فثبت بهذه الوجوه العشرة أن الدلائل اللفظية لا تفيد إلا الظن، وظاهر أن هذه المسألة يقينية، والتمسك بالدليل الظني في المطلوب اليقيني باطل قطعًا»(٣)، ويقول الآمدي: «ربما تمسك بعض أصحابنا هنا بظواهر الكتاب والسُّنَّة وأقوال بعض الأئمة، ولا مطمع لها في القطعيات، ولا معول عليها في اليقينيات، فلذلك آثرنا الإعراض عنها، ولم نشغل الزمان بإيرادها»(٤).

ويقول الإيجي بعد أن ذكر أدلة المخالفين في أفعال العباد ـ الأدلة التي أوردها المعتزلة وأوردها أهل السُّنَّة والجماعة ـ: «هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره، وأنت تعلم أن الظواهر إذا تعارضت لم تقبل شهادتها، ووجب الرجوع إلى غيرها»(٥)؛ يعني: إلى الأدلة العقلية.

الأمر الثاني: أن الطوائف الكلامية أجمعت على أن الاستدلال بأخبار الآحاد في القدر لا يصح كما أجمعوا على ذلك في باب الصفات، وفي بيان ذلك يقول الرازي:

(١) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار (٣٥٥).
(٢) مفاتيح الغيب، الرازي (١٠/ ١٦٧).
(٣) المطالب العالية، الرازي (٩/ ١١٨).
(٤) غاية المرام في علم الكلام، الآمدي (٢١٨).
(٥) المواقف، الإيجي (٣/ ٢١٤).

«مسألة القضاء والقدر مسألة قطعية يقينية، وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن، والتمسك بالحجة الظنية في المسألة القطعية لا يجوز»[(١)].

الأمر الثالث: أن الطوائف الكلامية أجمعت على أن الاستدلال بالإجماع في باب القدر لا يصح، كما أجمعوا على ذلك في باب الصفات، يقول الرازي: «كل ما لا يتوقف العلم بكون الإجماع حجة على العلم به أمكن إثباته بالإجماع، وعلى هذا لا يمكن إثبات الصانع وكونه قادرًا عالمًا بكل المعلومات، وإثبات النبوة بالإجماع»[(٢)].

وهذا التقرير مخالف لإجماع أئمة السلف، يقول ابن تيميَّة في التعليق على مثل هذا الكلام: «الاستدلال بالكتاب والسُّنَّة والإجماع على المسائل الكبار في القسم الأول مثل مسائل الصفات والقدر وغيرهما مما اتفق عليه أهل السُّنَّة والجماعة من جميع الطوائف، وأبى ذلك كثير من أهل البدع المتكلمين بما عندهم على أن السمع لا تثبت به تلك المسائل، فإثباتها بالعقل، حتى يزعم كثير من القدرية والمعتزلة أنه لا يصح الاستدلال بالقرآن على حكمة الله وعدله، وأنه خالق كل شيء، وقادر على كل شيء، وتزعم الجهمية من هؤلاء ومن اتبعهم من بعض الأشعرية وغيرهم أنه لا يصح الاستدلال بذلك على علم الله وقدرته وعبادته، وأنه مستو على العرش.

ويزعم قوم من غالية أهل البدع أنه لا يصح الاستدلال بالقرآن والحديث على المسائل القطعية مطلقًا؛ بناء على أن الدلالة اللفظية لا تفيد اليقين بما زعموا، ويزعم كثير من أهل البدع أنه لا يستدل بالأحاديث المتلقاة بالقبول على مسائل الصفات والقدر ونحوهما مما يطلب فيه القطع واليقين.

ويزعم قوم من غالية المتكلمين أنه لا يستدل بالإجماع على شيء، ومنهم من يقول لا يصح الاستدلال به على الأمور العلمية لأنه ظني»[(٣)].

الأمر الرابع: أن الطوائف الكلامية المنحرفة في باب القدر أجمعت على أصول مشتركة فيما بينها، ثم اختلفوا في تقرير مقتضيات تلك الأصول، كما هو الحال في باب الصفات، ومن أشهر أصولهم المشتركة في باب القدر أن الوجود معنى واحد لا يقبل التفاوت، كما سيأتي بيانه.

الأمر الخامس: أن الطوائف الخائضة في باب القدر اتفقت على القصد الحسن فيه، كما اتفقت على ذلك في باب الصفات، فإنهم جميعًا اتفقوا على أن الله متصف بالكمال

---

(١) المطالب العالية (٩/ ٢١٣).

(٢) المحصول، الرازي (٤/ ٢٠٥)، وانظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار (٨٨، ٤٦٩).

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١١/ ٣٣٧).

ومنزه عن النقص، ولكن اختلفوا في تحقيق ذلك، فكذلك الحال في باب القدر، فإنهم جميعًا اتفقوا على أن الله متصف بالعدل ومنزه عن الظلم، ولكنهم اختلفوا في تحقيق ذلك، يقول الرازي في بيان هذا القدر: «واعلم ـ يا أخي ـ أن الكل لا يحاولون إلا التقديس والتعظيم، وسمعت الشيخ الإمام الوالد ضياء الدين عمر بن الحسين رَحِمَهُ اللَّهُ قال: سمعت الشيخ أبا القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري يقول: نظر أهل السُّنَّة ـ الأشاعرة ـ على تعظيم الله في جانب القدرة ونفاذ المشيئة، ونظر المعتزلة على تعظيم الله في جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغي، فإذا تأملت علمت أن أحدًا لم يصف الله إلا بالتعظيم والإجلال والتقديس والتنزيه، ولكن منهم من أخطأ، ومنهم من أصاب، ورجاء الكل متعلق بهذه الكلمة وهي قوله: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِيُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِ﴾»[1].

• مقدمات تمهيدية لباب القدر:

قبل الدخول في التفاصيل التي ذكرها المؤلف رَحِمَهُ اللَّهُ في باب القدر لا بد أن نقدم بمقدمات تفتح لنا هذا الباب:

المقدمة الأولى: تعريف القدر:

القدر في اللغة: مأخوذ من التقدير والإحكام، وهو لفظ شرعي؛ أي: أنه ورد في نصوص الشريعة.

والقدر في الاصطلاح: عُرِّف بتعريفات متعددة، منها:

قول بعضهم: هو علم الله بالأشياء وكتابته لها، وما طابق ذلك من مشيئته وخلقه.

وقول بعضهم: القدر هو تقدير الله للكائنات حسب ما سبق به علمه واقتضته حكمته.

وقول بعضهم: هو تحديد الله أزلًا كل مخلوق بحده الذي سيوجد عليه من حسن وقبح ونفع وضر، وما يحيط به من مكان وزمان. وهو تعريف بعض علماء الأشاعرة.

وحاصل ما قيل في تعريف القدر: أن القدر هو تقدير الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لما يقع في الوجود، وكتابته لذلك على حسب ما علمه سبحانه واقتضته حكمته.

الفرق بين القدر والقضاء:

من المسائل التي تطرح كثيرًا في هذا الموضع الفرق بين القضاء والقدر، ولفظ «القضاء» لفظ شرعي؛ أي: أنه ورد في النصوص، ولكن ورود القدر في النصوص أكثر من ورود لفظ «القضاء».

(١) التفسير الكبير، الرازي (١٣/ ١٥٥).

ومن النصوص التي جاء فيها لفظ «القضاء» قوله ﷺ: **«تعوذوا بالله من جهد البلاء، ودرك الشقاء، وسوء القضاء، وشماتة الأعداء»**[(١)].

وقد اختلفت أقوال العلماء في بيان العلاقة بين القضاء والقدر على أقوال كثيرة، **ترجع إلى قولين**[(٢)]:

القول الأول: أنه لا فرق بين القضاء والقدر، وأنهما مترادفان.

القول الثاني: أن هناك فرقًا بين القضاء والقدر، والذين قالوا بهذا القول اختلفوا في تحديد الفرق على **أقوال كثيرة منها**:

الأول: أن القضاء حكم بالكليات، والقدر هو الحكم بالجزئيات.

الثاني: أن القضاء سابق على القدر، فالقضاء هو الإرادة الأزلية، والقدر هو إيجاد الأشياء بناءً على مقتضى تلك الإرادة الأزلية.

الثالث: أن القدر سابق على القضاء، على النقيض من القول السابق.

الرابع: أن القضاء والقدر إذا اجتمعا افترقا، وإذا افترقا اجتمعا، فإذا اجتمعا يكون القدر هو السابق والقضاء هو اللاحق.

وقيلت أقوال أخرى، وكل الأقوال التي قيلت اجتهادية، وليس فيها نص يرجح قولًا على قول، إلا إذا رجعنا إلى مقتضى معناه في اللغة العربية.

المقدمة الثانية: حكم البحث في باب القدر:

جاءت نصوص متعددة يدل ظاهرها على أنه لا يجوز الخوض في القدر، ومن ذلك حديث ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: **«إذا ذكر أصحابي فأمسكوا، وإذا ذكرت النجوم فأمسكوا، وإذا ذكر القدر فأمسكوا»**[(٣)].

ومن ذلك حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن نتنازع في القدر؛ فغضب حتى احمر وجهه فقال: **«أبهذا أُمرتم؟! أم بهذا أُرسلت إليكم؟! إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر** ـ يعني: في القدر ـ **عزمت عليكم ألا تنازعوا فيه»**[(٤)].

ومع ذلك فقد خاض العلماء كثيرًا في باب القدر بحثًا وترجيحًا ونحو ذلك، وحملوا هذه النصوص على **عدد من المحامل**:

---

(١) أخرجه البخاري (٦٣٤٧)، ومسلم (٢٧٠٧).

(٢) انظر: القضاء والقدر، عبد الرحمٰن المحمود (٤٠)، وغيره.

(٣) أخرجه الطبراني (١٠٤٤٨)، وحسنه العراقي.

(٤) أخرجه الترمذي (٢١٣٣)، وحسنه عدد من العلماء.

المحمل الأول: أن المراد بها الخوض في القدر بغير علم، فمن خاض في القدر بغير علم فهو المذموم.

وهذا الوجه مع صحته، إلا أنه لا يصح الاقتصار عليه في بيان دلالة هذه النصوص؛ لأن ذم الخوض في المسائل بغير علم ليس خاصًّا بباب القدر، وإنما هو عام في كل الأبواب، فلو كان المراد بهذه النصوص الخوض فيها بغير علم فقط لما كان للتخصيص فيه أثر.

المحمل الثاني: أن تلك النصوص محمولة على الخوض في أسرار القدر، وغامض الحِكم المتعلقة بالقدر، وهذا الوجه ذكره ابن بطة[١]، وهو أقرب الأوجه في بيان المراد بهذه النصوص.

وهناك أوجه أخرى ذكرها عدد من العلماء، إلا أن هذا الوجه الذي ذكره ابن بطة هو أقوى الأوجه وأرجحها.

المقدمة الثالثة: صعوبة باب القدر:

باب القدر عَسِر جدًّا، فهو من الأبواب التي تشتمل على مسائل غامضة وعسرة على الفهم، وقد تواردت عبارات كثير من العلماء التي تبين هذه الصعوبة، وتكشف عن هذه الوعورة، يقول ابن القيم رحمه الله في بيان خطر باب القدر يقول: «فإن القدر بحر محيط لا ساحل له، ولا خروج عنه لأحد من العالمين، والشرع فيه سفينة النجاة، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها فهو من المغرقين»[٢]، ويقول: «والإيمان به قطب رحى التوحيد ونظامه، ومبدأ الإيمان وتمامه، فهو أحد أركان الإيمان، وقاعدة أساس الإحسان»[٣].

ويقول في بيان حال باب القدر وحال الناس فيه: «وقد سلك جماهير العقلاء في هذا الباب في كل واد، أصبحوا يخوضون وتفرقوا في كل واد، وأخذوا في كل طريق، وتَلَوَّجوا كل مضيق، وركبوا كل صعب وذلول، وقصدوا الوصول إلى معرفته والوقوف على حقيقته، وقد تكلمت فيه الأمم قديمًا وحديثًا، وساروا للوصول إلى مغزاه سيرًا حثيثًا، وخاضت فيه الفرق على تباينها واختلافها، وصنف فيه المصنفون الكتب على تنوع أصنافها، فلا أحد إلا وهو يحدث نفسه بهذا الشأن، ويطلب الوصول إلى حقيقة العرفان، فتراه إما مترددًا فيه مع نفسه، أو مناظرًا لبني جنسه»[٤].

---

(١) انظر: الإبانة الكبرى (٣/ ٢٤٣).

(٢) انظر: عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، ابن القيم (٢٣٧).

(٣) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن القيم (٢).

(٤) المصدر السابق.

وذكر كلامًا من هذا القبيل يبين أن باب القدر من الأبواب التي أشغلت الناس وخاضوا فيها، وكثير منهم ممن لم يهتد بدلالات النصوص لم يصل فيه إلى طريق النجاة.

ونُقِل عن أبي حنيفة أنه قال عن مسألة باب القدر: «الناظر في القدر كالناظر في شعاع الشمس، كلما ازداد نظرًا ازداد حيرة»(١).

ويقول عنها ابن تيميَّة: «فإن نفوس بني آدم لا يزال يحوك فيها من هذه المسألة أمر عظيم»(٢)، ويقول: «الخوض في القدر أصل كل شبهة في العالم»(٣).

ويقول الطوفي: «اعلم أن الكلام في هذه المسألة مشكل، وشبه الخصوم متعارضة متكافئة أو متقاربة»(٤)، ولكن قول الطوفي بأن أدلة الخصوم متقاربة غير صحيح؛ بل أدلة مذهب أهل السُّنَّة بينة ظاهرة.

ويقول الدكتور عبد الكريم عثمان: «إنها أعقد مشكلة واجهها العقل البشري منذ قام للناس في هذه الحياة وجود».

وهي بحق من أعقد القضايا المعرفية وأعسرها، وما برحت تؤرق الناظرين فيها وتقلقهم، وأعلن كثير من الداخلين في غمارها في القديم والحديث عن عجزهم عن الوصول إلى رأي محرر منضبط فيها، وصفها الفيلسوف الإنجليزي «بين» فيقول: «قفل الميتافيزيقا ـ يعني: الغيب ـ الذي علاه الصدأ من كل جانب، فما يستطيع أحد أن يدخل إلى هذا القفل»(٥)، ويقول أحد المستشرقين بعد أن أُلِّف فيها كتابًا مفردًا، واستعرض فيها مقالات الناس: «وقد جرت محاولات عدة لوضع صياغات توفيقية للتوفيق بين استطاعة الله وقدرته المهيمنة من ناحية، ومسؤولية الإنسان في الوقت نفسه، لكن هذه الصيغ لم تؤد إلا إلى حلٍّ جزئي، ولم تبرهن على جدارتها بالثبوت والاستقرار»(٦).

وبعض هذه المقالات لا يخلو من المبالغة، وخاصة ما فيها من إطلاق القول بأنه لا يمكن لأحد معرفة حلها، ومع ذلك فهي دالة على عُسر مسألة القدر، وأنها باب عَسِر يحتاج فيه الإنسان إلى عدة كبيرة، لا بد أن يستصحبها في أثناء درسه.

---

(١) انظر: الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، ابن عبد البر (٣١٥)، ورويت عن أبي حنفية أقوال أخرى تتطلب تأكدًا من صحتها، ومنها: «هذه مسألة استعصت عن الناس، فأنى يطيقونها؟!»، وقال: «هذه مسألة مقفلة، قد ضل مفتاحها؛ فإن وجد مفتاحها علم ما فيها ولم يفتح إلا بمخبر من الله يأتي بما عنده، ويأتي ببينة وبرهان». انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار (١/ ٢٤٠).

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨/ ٩٧).

(٣) جامع المسائل، ابن تيمية (١/ ٨٠).

(٤) شرح العقيدة التائية في القدر (٥١٧).

(٥) مشكلة الحرية، زكريا إبراهيم (١٠).

(٦) القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه، مونتجمري وات (٤٣).

ويدل على صعوبة هذا الباب أدلة كثيرة، سنقتصر فيها على اثنين:

الدليل الأول: أن باب القدر من أكثر الأبواب التي سئل عنها الصحابة وأئمة السلف، فلو قمنا بجرد الأسئلة التي وُجِّهت إلى الصحابة وإلى أئمة السلف نجد الأسئلة المتعلقة بالقدر هي أكثر الأسئلة طرحًا وورودًا عليهم، فقد سئل عن القدر عمر بن الخطاب، وحذيفة بن اليمان، وابن عمر، والأوزاعي، وابن الماجشون، وعمر بن عبد العزيز، والإمام أحمد سئل عنها كثيرًا.

الدليل الثاني: كثرة الخطأ فيه وانتشاره في كثير من العباد والنساك ورواة الحديث، يقول الإمام أحمد: «لو فتشت في أهل البصرة وجدت ثلثهم قدرية»(١)؛ أي: ثلثهم ممن وقع في خطأ في باب القدر، وسيأتي ـ إن شاء الله ـ تفسير في هذا المعنى.

ويقول ابن تيميَّة: «ولما اشتهر الكلام في القدر، ودخل فيه كثير من أهل السُّنَّة والعُبّاد، صار جمهور القدرية يقرون بتقدم العلم، وإنما ينكرون عموم المشيئة والخلق»(٢).

بل إن بعضًا من أشهر أئمة السلف دخل عليه الخطأ في القدر، ومن أشهرهم الحسن البصري، فروى عبد الرزاق بسنده إلى الحسن أنه قال: «الخير بقدر، والشر ليس بقدر»(٣)، وهذا الإسناد صحيح إلى الحسن البصري، ومنهم قتادة السدوسي، قال وكيع: «كان سعيد بن أبي عروبة وهشام الدستوائي وغيرهما يقولون: قال قتادة: كل شيء بقدر إلا المعاصي»(٤).

وممن دخل عليه الخلل في القدر وهب بن منبه، فقد روى الخلال عن عمرو بن دينار قال: «قلت لابن منبه، ودخلت عليه فأطعمني من جوزة في داره، فقلت له: وددت أنك لم تكن كتبت في القدر كتابًا قط. قال: وأنا وددت أني لم أفعل. قال حنبل: سألت أبا عبد الله عن ذلك، فقال: يريد كتاب وهب، كتاب الحكمة، ويذكر فيه المعاصي وينزه الله الرب ﷻ ويعظمة»(٥).

لكن هؤلاء الأئمة جلهم رجع عن قوله في القدر، قال وهب بن منبه: «كنت أقول بالقدر حتى قرأت بضعة وسبعين كتابًا من كتب الأنبياء كلها فيمن جعل إلى نفسه شيئًا من المشيئة فقد كفر؛ فتركت قولي»(٦).

---

(١) تاريخ بغداد، للخطيب (١٤/ ١٠٤).

(٢) الإيمان، ابن تيمية (٣٠٢).

(٣) السُّنَّة، عبد الله ابن الإمام أحمد (٢/ ٤٢٢).

(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة، اللالكائي (١/ ٦٩٩).

(٥) السُّنَّة، للخلال (٣/ ٥٤٧).

(٦) الأسماء والصفات، للبيهقي (٣٤٧).

ومن ثبت رجوعه الحسن البصري، يقول أبو أيوب السختياني: «أنا نازلت الحسن في القدر غير مرة، حتى خوّفته السلطان، فقال: لا أعود فيه بعد اليوم»[١]، وهذا ما قرره تلاميذ الحسن البصري، قال عبد الله بن عون: «لو علمنا أن كلمة الحسن تبلغ ما بلغت لكتبنا برجوعه كتابًا، وأشهدنا عليه شهودًا، ولكنا قلنا: كلمة خرجت لا تحمل»[٢]، وهذا ما يدل عليه تفسير الحسن البصري لكثير من الآيات المتعلقة بباب القدر.

والمقصود من هذه الشواهد: أن كثرة الخطأ فيه من قبل رواة الحديث ومن قبل الزهاد والنساك يدل على صعوبة هذا الباب وغموضه.

المقدمة الرابعة: أصل الإشكال في باب القدر:

أصل الإشكال في باب القدر جاء من جهتين:

الجهة الأولى: حقيقة التكليف ومقتضياته، فقد وقع عند كثير من الناس توهم التعارض بين **أصلين قطعيين ضروريين**:

الأصل الأول: كمال ربوبية الله وشمولها؛ فالله تعالى خالق لكل شيء، ولا يخرج عن قدرته وإرادته شيء من الموجودات، وهذا الأصل أصل ضروري قطعي كما سيأتي.

الأصل الثاني: تكليف الإنسان ومحاسبته على أفعاله، وهذا التكليف يقتضي أن الإنسان مختار في أفعاله، وأن له قدرة واختيارًا على فعل ما يفعل، وترك ما يريد تركه وإلا لما صح التكليف.

ومقتضى هذا: أن الإنسان مستقل في فعله وله اختيار وقدرة، ومقتضى الأصل الأول أن الإنسان ليس مستقلًا في فعله، وليس له اختيار ولا قدرة في الظاهر، فلما تعارض هذان الأصلان في بادئ الرأي ـ وهما قطعيان ـ دخل الإشكال في باب القدر، واضطرب كثير من الناس في معرفة الموقف الصحيح في التوفيق بين هذين الأصلين، كما سيأتي تفصيله.

وفي بيان أن أصل الإشكال في القدر يعود إلى ذينك الأصلين يقول الرازي في أثناء حديثه عن مسألة أفعال العباد: «ها هنا سر آخر هو فوق الكل، وهو أنا لما رجعنا إلى الفطرة السليمة والعقل الأول وجدنا أن ما استوى الوجود والعدم بالنسبة إليه لا يترجح أحدهما على الآخر إلا لمرجح، وهذا يقتضي الجبر، ونجد أيضًا تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية، وجزمًا بديهيًّا بحسن المدح وقبح الذم والأمر والنهي، وذلك يقتضي مذهب المعتزلة، فكأن هذه المسألة وقعت في حيز التعارض بحسب

(١) الطبقات الكبرى، ابن سعد (٧/ ١٦٧).

(٢) أخرجه أبو داود (٤٦٢٤)، وصححه الألباني.

العلوم الضرورية، وبحسب العلوم النظرية، وبحسب تعظيم الله تعالى نظرًا إلى قدرته وحكمته، وبحسب التوحيد والتنزيه وبحسب الدلائل السمعية، فلهذه المآخذ التي شرحناها والأسرار التي كشفنا عن حقائقها صعبت المسألة وغمضت وعظمت»[١].

إلا أن الرازي أخطأ الفهم، وظن أن ذلك تعارضٌ حقيقيٌّ، وأن النصوص الشرعية لم تأت في مسألة القدر بعلم وهدى ينقذ الناس من الضلال.

الجهة الثانية: أسرار الحكمة الإلٰهية، وحاصلها: أن القدر فيه تعلق مباشر بأفعال العبادة وحياة الناس، وفيه أسرار كثيرة لا يدركونها، فخاض الناس في تفاصيل تلك الأسرار، فوقعوا في مشكلات عديدة، وطرحوا أسئلة عديدة وجدوا صعوبة في تحرير جوابها، كما سيأتي بيانه.

المقدمة الخامسة: طبيعة البحث في باب القدر:

البحث في باب القدر مركب من معان شرعية، ومعانٍ وجودية متعلقة بطبيعة الوجود وكيفية التأثير فيه، فباب القدر ليس قضية شرعية محضة، وإنما هو مبني في كثير من مكوناته وأصوله على قضايا وجودية متعلقة بالوجود نفسه وطبيعته، وكيفية إثبات الوجود، فالقول في باب القدر يتأثر بطبيعة القول الذي يتبناه الإنسان في طبيعة الوجود، وكيف يثبت الوجود وكيف ينتقل الشيء من العدم إلى الوجود، فأي إنسان يتبنى رؤية في هذه القضايا الفلسفية الوجودية ستؤثر على قوله في القدر.

فنحن إذن في هذا الباب لا نتحدث عن قضايا شرعية مأخوذة من دلالات النصوص فقط، وإنما نتحدث عن قضايا شرعية ذات اتصال عميق بقضايا وجودية، ومن أشهر القضايا الوجودية التي لها تأثير في باب القدر تحديد معنى وجود الشيء، وتحديد المؤثرات التي تنقل الشيء من العدم إلى الوجود. وسيأتي تفصيل ذلك.

وفائدة هذه المقدمة تنبيه الدارس لباب القدر إلى ضرورة توسيع النظر في درس باب القدر بناءً ونقدًا، فبناء الأقوال في القدر عملية مركبة من المضامين النقلية والوجودية، والأخطاء في القدر في أكثرها راجعة إلى واحد من ذينك النوعين.

وكثير من البحوث العقدية تطرح باب القدر على أنه قضية شرعية فقط، وأنه منطلق من النصوص الشرعية فحسب، وهذه ليست هي حقيقة باب القدر في نفسه، وليست حقيقة مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، فمذهب أهل السُّنَّة والجماعة كما سيأتي ينطلق في باب القدر من قضايا وجودية.

---

(١) التفسير الكبير، الرازي (٢/ ٢٩٥).

المقدمة السادسة: تاريخ الانحراف في القدر:

الانحراف في القدر ظهر في زمن مبكر، فقد ظهرت أول تشكلاته في آخر زمن الصحابة، فظهر قول القدرية الذين ينفون علم الله، وأول من قال بذلك معبد الجهني المتوفى سنة (٨٠هـ)، وكان ذلك في البصرة، فأنكر عليه قوله من بقي من الصحابة؛ كابن عمر وابن عباس وجابر بن عبد الله وواثلة بن الأسقع وغيرهم.

ويقال: أول ما حدث في الحجاز لما احترقت الكعبة فقال رجل: احترقت بقدر الله تعالى، فقال آخر: لم يقدر الله هذا. ولم يكن على عهد الخلفاء الراشدين أحد ينكر القدر.

ويقال: إن أكثر الخوص في القدر كان في العراق والشام، وكان الخوض فيه في الحجاز قليل.

وحين ظهر قول القدرية تصدى له أئمة السلف من الصحابة والتابعين بقوة، وبينوا بطلان قولهم، وناقشوا بعض أعلامهم وحذروا منهم الأمة، وذكروا في ذلك مقالات عديدة[(١)]، ثم انتشر مذهب القدرية في الأمة على يد المعتزلة.

وأما مذهب الجبرية فقد تأخر ظهوره إلى أوائل المائة الثانية، وقيل: إن أول من قال به هو الجعد بن درهم، ثم انتشر على يد تلميذه الجهم بن صفوان.

وذكر ابن تيميَّة وغيره أن المحتجين بالقدر ـ الجبرية ـ لا تعرف لهم طائفة قائمة بنفسها في الأمة، وإنما هي مقالة شائعة في الطوائف والأفراد[(٢)].

والمتأمل في الآثار المروية عن أئمة السلف في الحديث عن الانحراف في القدر يجد أن التحذير من القدرية أكثر من التحذير من الجبرية، مع أن الجبرية شر منهم وأكثر مناقضةً للشريعة، وأكثر إفسادًا لدين الناس، وقد بيَّن ابن تيميَّة السبب وراء ذلك، حيث يقول: «وأنت إذا رأيت تغليظ السلف على المكذبين بالقدر فإنما ذاك لأن الدافعين للأمر لم يكونوا يتظاهرون بذلك، ولم يكونوا موجودين كثيرين، وإلا فهم شر منهم، كما أن الروافض شر من الخوارج في الاعتقاد، ولكن الخوارج أجرأ على السيف والقتال منهم، فلإظهار القول ومقاتلة المسلمين عليه جاء فيهم ما لا يجيء فيمن هم من جنس المنافقين الذين يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم»[(٣)].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ٣٨٤، ٨/ ٤٥٠، ٢٨/ ٤٩٠).

(٢) انظر: منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٣/ ٧٧).

(٣) منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٣/ ٨٢).

المقدمة السابعة: أصول المعاني الضابطة للنظر في القدر:

الناظر في باب القدر لا بد له من مراعاة معاني منهجية كلية، تعينه كثيرًا على حسن التعامل مع هذا الباب الشائك، **ومن تلك المعاني**:

المعنى الأول: الإيمان بالحكمة البالغة، ومعنى ذلك أنه يجب على الناظر في القدر أن يؤمن بأن الله تعالى له حكمة بالغة، لا يمكن للبشر البلوغ إليه، ولا الوصول إلى كنهها، وهذا المعنى يجعل المرء مدركًا لقصوره في الإدراك ومعرفة الأسرار، وتجعله يستدل بما يعلم على ما يجهل، وبهذا يتحقق له قدر من الاستقرار في النظر والتأمل والبناء.

المعنى الثاني: الإيمان بعدل الله، ومعنى ذلك أنه يجب على الناظر في باب القدر أن يؤمن بأن الله تعالى عدل لا يظلم، وأن كل ما يقدره وكل ما يحكم به هو العدل بعينه؛ فالله تعالى ليس في حاجة إلى الظلم، وكماله سبحانه يتنافى معه، ولأجل هذا كان الظلم مما حرّمه الله على نفسه.

المعنى الثالث: الإيمان بمحدودية عقل الإنسان، ومعنى ذلك: أنه يجب على الناظر في القدر أن يدرك بأنه داخل في قضية تعد من معاني الربوبية والجبروت، وعقله قاصر عن أن يدرك كل ما يتعلق بحياته الخاصة، فكيف له أن يدرك ما يتعلق بما هو أوسع من ذلك.

المقدمة الثامنة: كيف يدرس باب القدر؟

إذا أراد طالب العلم أن يضبط باب القدر فعليه أن يحرص على **الأمور التالية**:

الأمر الأول: ضبط الأصول الوجودية التي يقوم عليها باب القدر، وسيأتي أنها ثلاثة أصول.

الأمر الثاني: ضبط علاقة باب القدر بالأبواب العقدية الأخرى، فباب القدر يرتبط ارتباطًا وثيقًا وعميقًا بباب الأسماء والصفات، يقول ابن القيم: «ولما كان الكلام في هذا الباب ـ يعني: باب القدر ـ نفيًا وإثباتًا موقوفًا على الخبر عن أسماء الله وصفاته وأفعاله، وخلقه وأمره، وأسعد الناس بالصواب فيه من تلقى ذلك من مشكاة الوحي المبين إلى آخر كلامه»[(١)].

ففي هذا الموطن يبين ابن القيم أن باب القدر مرتبط بباب الأسماء والصفات، فباب القدر يرتبط بباب الأسماء والصفات من عدد من الجهات: الجهة الأولى: من جهة الإرادة والمشيئة، والجهة الثانية: من جهة الحكمة، والجهة الثالثة: من جهة العدل والرحمة،

(١) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن القيم (ص٣).

والجهة الرابعة: من جهة الفرق بين الفعل والمفعول، وغيرها من الجهات مما سيأتي التنبيه عليه.

فكل هذه الارتباطات تعمق العلاقة بين باب القدر وبين باب الأسماء والصفات، وبناءً عليه فمن كانت تصوراته في باب الأسماء والصفات خاطئة، أو كانت تصوراته في باب الأسماء والصفات قاصرة؛ فستكون تصوراته عن باب القدر خاطئة أو قاصرة.

الأمر الثالث: ضبط دلالات النصوص الشرعية الواردة في باب القدر، وضبط استعمالاتها المتنوعة، وتراكبها المختلفة، وسياقاتها المتعددة، فعدم إدراك ذلك من أكثر ما يدخل الخلل في تصور باب القدر ومشكلاته.

فمما لا شك فيه أن النصوص الشرعية فيها الأدوية الشافية والغنية الكافية في باب القدر وغيره، فمن المستبعد عقلًا أن تأتي الشريعة ببيان الأحكام التفصيلية المتعلقة بفروع الدين، ولا تأتي بالبيان الشافي في باب من أعظم أبواب الدين، وهو باب القدر، ومن المستبعد أن تكون الشريعة هداية للناس ورحمة، ثم لا تأتي ببيان شافٍ كاف في قضية من أعظم القضايا التي حيرت عقول الناس وأذهانهم.

وهذه المعاني تبين وجه البطلان في التقرير الذي ذكره الرازي وغيره، حين ذكر بأن النصوص الشرعية لم تأت ببيان كاف في القدر، وأنها لا تصلح لبيان العقيدة في هذا الباب العظيم، وأنه لا موصل لليقين فيه إلا الأدلة العقلية فقط، حيث يقول لما ذكر جملة من أدلة المعتزلة النقلية على قولهم: «واعلم أن المعتمد في الجواب أن نقول: الآيات الدالة على مذهبنا أيضًا كثيرة جدًّا، ولما تعارضت تلك الآيات بهذه الآيات؛ وجب الرجوع فيها إلى الدلائل العقلية التي عولنا عليها، فإنها باهرة قوية لا شك فيها ولا شبهة»[١].

وقال في موضع آخر بعد أن ذكر جملة من الأحاديث التي استدل بها المعتزلة على قولهم: «ولنكتف بهذا القدر من الأخبار، فإن من وقف عليها يمكنه التمسك بأخبار كثيرة سوى ما ذكرناه، والمعتمد لنا في الجواب عن الكل: أن الأخبار التي تمسكنا بها على صحة قولنا معارضة لهذه الأخبار، ولما تعارضت الأخبار وجب الرجوع إلى دلائل العقول، وقد بينا أن دلائلنا العقلية أقوى وأكمل وأوضح»[٢].

وقرر في مواضع من كتبه بأن الأدلة النقلية في باب القدر وغيره ظنية لا يمكن أن تفيد اليقين[٣].

---

(١) المطالب العالية، الرازي (٩/ ٣٥٣).

(٢) المرجع السابق (٩/ ٣٦٦).

(٣) انظر: المطالب العالية، الرازي (٩/ ١٣).

الأمر الرابع: ضبط حقيقة كل اتجاه من الاتجاهات المتنازعة في باب القدر، وسيأتي أن الاتجاهات المتنازعة في باب القدر ترجع أصولها إلى ثلاثة، وكل اتجاه منها له حقيقة مركبة، والمراد بذلك: أنه ما من اتجاه منها إلا وهو مركب من قول ومن أصول وجودية يعتمد عليها، ومن أدلة عقلية ونقلية يستند إليها، ومن آثار ترتبت على حقيقة قوله، ومن آثار ترتبت على حقيقة هذا القول، فمن أراد أن يتصور حقائق الاتجاهات والأقوال التي قيلت في باب القدر فعليه أن يضبط هذه الأمور الأربعة.

الأمر الخامس: الحرص على ضبط التصور عن أهم الأسئلة المشكلة في القدر، وهي جملة من الأسئلة كثيرًا ما تطرح، وسيأتي ذكر أهمها.

الأمر السادس: الحرص على القراءة في الأبحاث والكتب التي توغلت في باب القدر وبحثته بعمق وجدارة، وسبب التنبيه على هذا الأمر أن كثيرًا من طلبة العلم يهجر الكتب الحقيقية التي توغلت في باب القدر وتعمقت في دراسته، ويقتصر على بعض الدراسات الأكاديمية أو بعض الدراسات التي أرادت إلى تسهيل باب القدر؛ فأغفلت المعاقد والمشاكل التي فيه.

ومن الكتب التي لا بد لطالب العلم أن يقرأها: كتب ابن تيميَّة، وخاصة في المجلد الثامن من «مجموع الفتاوى»، وكتب ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ وخاصة كتاب «شفاء العليل»، وكتب القاضي عبد الجبار وهي ثلاثة، أشهر ما تحدث فيه هو كتاب: «شرح الأصول الخمسة»، و«المغني» في المجلد الثامن، و«المحيط في التكليف»، وكتب الرازي والآمدي، ثم إذا اطَّلع على هذه الكتب يقرأ كتاب «موقف البشر تحت سلطان القدر» لمفتي الدولة العثمانية مصطفى صبري.



درجات الإيمان بالقدر

يقول المؤلف: «والإيمان بالقدر على درجتين، كل درجة تتضمن شيئين... إلى آخر كلامه الذي شرح فيه درجات القدر».

قسم المؤلف في «العقيدة الواسطية» كلامه عن القدر إلى **قسمين**:

القسم الأول: كيفية الإيمان بالقدر.

القسم الثاني: بيان قول أهل السُّنَّة والجماعة في أفعال العِباد.

وهذا التقسيم حسن جدًّا؛ لأنه يفرق بين القضايا التأصيلية النظرية، وبين القضايا المتعلقة بعُقد القدر ومشكله، وهو خلق أفعال العباد، وبناءً عليه فدرسنا لباب القدر سيكون منقسمًا إلى **قسمين**:

القضايا النظرية التأصيلية المتعلقة بباب القدر، ثم إذا انتهينا منها نلج في قضية خلق أفعال العباد بخصوصها.

والمؤلف ذكر أن الإيمان بالقدر يقوم على درجتين، وبعضهم يعبر عن هذه الدرجات بالمراتب، كما فعل ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في «شفاء العليل»، والأفضل أن يعبر بالأركان؛ لأن الأركان هي التي تبين منزلة كل واحد من هذه المعاني الأربعة أو الاثنين؛ ولأن عبارة المرتبة كأنها تدل على التفاوت، والحقيقة أن هذه المعاني ليست متفاوتة، وإنما هي متساوية ومتعاضدة في بناء الإيمان بباب القدر.

وقد اختلفت مسالك العلماء في ذكر هذه المراتب، فمنهم من يذكر أن مراتب القدر ترجع إلى مرتبتين كما ذكر المؤلف في العقيدة الواسطية، ومنهم من يذكر أنها ترجع إلى أربع مراتب كما ذكر ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في «شفاء العليل»، ومن ذكر أنها مرتبتان ذكر أن كل مرتبة تتضمن شيئين.

والخلاف بين هذين المسلكين خلاف تنوع؛ لأن من ذكر أنها مرتبتان راعى فيها المعاني التي تقع قبل الفعل وهي: العلم، والكتابة، ثم المعاني التي تقع أثناء الفعل وهي: المشيئة والخلق.

وقد جمع أحد الناظمين هذه المراتب الأربعة أو الأركان الأربعة في قوله:

علـم كتـابـة مـولانـا مـشـيـئـتـه كـذا   خـلـق وهـو إيـجـاد وتـكـويـن

• الركن الأول: العلم:

والمراد بهذا الركن: أن الله ﷻ علم كل شيء قبل وقوعه، وقد أشار المؤلف رحمه الله لهذا الركن في «الواسطية» في **قوله**: (فالدرجة الأولى: الإيمان بأن الله تعالى عليم بما الخلق عاملون، بعلمه القديم الذي هو موصوف به أزلًا وأبدًا، وعلم جميع أحوالهم من الطاعات والمعاصي والأرزاق والآجال).

وهذا الركن دلّ عليه العقل والنقل، فهو نقلي عقلي كما سبق بيانه، وهذا الركن تقر به جميع الطوائف المتنازعة في باب القدر من المتأخرين، فيقر به المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، فضلًا عن أهل السُّنَّة والجماعة.

ولكن نازع فيه طائفتان:

الطائفة الأولى: بعض الفلاسفة الذين يقولون: الله يعلم الكليات ويعلم الجزئيات بعلم كلي، أو يصرحون بنفي صفة العلم عن الله، وقد سبق فيما مضى مناقشة هذه الأقوال.

الطائفة الثانية: القدرية الأولى، ويسمون: غلاة القدرية، ويسمون: نفاة العلم، وهم الذين يقولون: الله لا يعلم أفعال العباد إلا بعد وقوعها، وروى مسلم في «صحيحه» عن يحيى بن يعمر قال: أول من قال بالقدر بالبصرة معبد الجهني، فانطلقت أنا وحميد بن عبد الرحمٰن حاجين أو معتمرين، فقلنا: لو لقينا أحدًا من أصحاب رسول الله ﷺ؛ فنسأله عما يقول هؤلاء في القدر، فوُفق لنا عبد الله بن عمر بن الخطاب داخلًا المسجد، فسألاه عن هذه الطائفة، فبيّن لهم عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن الله ﷻ لن يقبل منهم صرفًا ولا عدلًا حتى يقروا بباب القدر، ثم ذكر حديث أبيه الطويل حديث جبريل[1].

وقد ذكر ابن تيميَّة بداية حدوثهم ووجودهم حيث يقول: «وغلاة القدرية ينكرون علمه المتقدم وكتابته السابقة، ويزعمون أنه أمر ونهي وهو لا يعلم من يطيعه ومن يعصيه؛ بل الأمر أنف ـ أي: مستأنف ـ. وهذا القول أول ما حدث في الإسلام بعد انقراض عصر الخلفاء الراشدين، وبعد إمارة معاوية بن أبي سفيان، في زمن الفتنة التي كانت بين ابن الزبير وبين بني أمية، في أواخر عصر عبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وغيرهما من الصحابة، ثم ذكر أول من ذكره أنه معبد الجهني»[2].

---

(١) أخرجه مسلم (٨).

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨/ ٤٥٠).

وهذا يعني: أنهم ظهروا بعد سنة سبعين للهجرة، وقد ذكر أبو العباس القرطبي أن هذا المذهب اندثر حيث يقول: وهذا المذهب هو مذهب طائفة منهم ـ يعني: من القدرية ـ تسمى السَّكبية[١]، وقد تُرك هذا المذهب ـ الذي هو إنكار العلم الإلٰهي ـ اليوم، فلا يُعرف من يُنسب إليه من المتأخرين من أهل البدع المشهورين، والقدرية اليوم مطبقون على أن الله عالم بأفعال العباد قبل وقوعها»[٢].

ولكن مقتضى المؤلف ابن تيميَّة في «الواسطية» أن هذا المذهب لم يندثر؛ حيث يقول: (فهذا القدر ـ يعني: الذي هو علم الله ـ **قد كان ينكره غلاة القدرية قديمًا، ومنكروه اليوم قليل)**[٣]، وابن تيميَّة كان بعد عصر القرطبي.

• الركن الثاني: الكتابة:

والمراد به أن الله ﷻ كتب كل شيء مما هو كائن أو ما يمكن أن يقع في الدنيا، وقد أشار المؤلف إلى هذا الركن في **قوله:** (ثم كتب الله في اللوح المحفوظ مقادير الخلق، فأول ما خلق القلم قال له: اكتب، قال: ما أكتب؟ قال: اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة، فما أصاب الإنسان لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه؛ جفت الأقلام وطويت الصحف).

وهذا الركن خبري محض لا يدل عليه العقل، فلو لم تخبرنا النصوص بأن الله كتب كل شيء لما كان يمكننا بالعقل الوصول إلى هذه الحقيقة، وقد أقر بهذا الركن طوائف متعددة من الخائضين في القدر، حتى بعض المعتزلة أقر به[٤]، وهو مجمع عليه بين أئمة السلف، يقول ابن القيم: «أجمع الصحابة والتابعون وجميع أهل السُّنَّة والحديث أن كل كائن إلى يوم القيامة فهو مكتوب في أم الكتاب، وقد دلَّ القرآن على أن الله تعالى كتب في أم الكتاب ما يفعله وما يقوله، فكتب في اللوح أفعاله وكلامه، فتبت يدا أبي لهب في اللوح المحفوظ قبل وجود أبي لهب»[٥].

وقد جاء في النصوص الشرعية ذكر تفاصيل متعددة بهذا ركن الكتابة، ومما جاء في هذه النصوص:

---

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، القرطبي (١/ ٥٠)، ومرتبة العلم يتعلق بها إشكال مشهور، وهو الآيات التي ربما يدل ظاهرها على أن الله لا يعلم الأمور إلا بعد وقوعها، وهي بضع عشرة آية في القرآن، وقد تحققت مناقشة هذا الإشكال عند الحديث عن صفة العلم الإلٰهي.

(٢) المفهم في شرح مختصر مسلم، القرطبي (١/ ٦٤).

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣/ ١٤٩).

(٤) انظر: متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار (٢/ ٦٥٧، ٦٧٨).

(٥) شفاء العليل (١/ ٨٩).

الأمر الأول: أداة الكتابة، وهي القلم، كما في حديث ابن عباس الذي ذكره المؤلف: (أول ما خلق الله القلم قال له: اكتب)[١].

الأمر الثاني: مكان الكتابة: فالمشهور عند عدد من العلماء أن مقادير الأشياء كُتبت في اللوح المحفوظ، ولم أقف على دليل شرعي صحيح صريح نص على ذلك، وإنما ورد ذلك عن عدد من الصحابة وعدد من أئمة السلف، فقد ذكروا أن كتابة المقادير كانت في اللوح المحفوظ، وحكى عدد من العلماء الإجماع على ذلك، يقول الأشعري: «وأجمعوا على أنه تعالى قد قدر جميع أفعال الخلق وآجالهم وأرزاقهم قبل خلقه لهم، وأثبت في اللوح المحفوظ جميع ما هو كائن منهم إلى يوم يبعثون»[٢].

وقد بحث العلماء عددًا من المسائل المتعلقة باللوح المحفوظ: حقيقته، ومكانه، وأسماؤه، وأوصافه، والحكمة من وجوده، والملائكة الموكلون به، وإمكان اطلاع الخلق على ما فيه، وغير ذلك من المسائل[٣].

الأمر الثالث: تاريخ الكتابة: جاء ذلك في حديث عمرو بن العاص أن النبي ﷺ قال: «**كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، قال: وعرشه على الماء**»[٤].

الأمر الرابع: موضوع الكتابة: دلَّت النصوص على أن الكتابة تعلقت بكل ما يقع في الحياة الدنيا.

الأمر الخامس: زمن انتهاء المكتوب: فظاهر النصوص الشرعية تدل على أن القلم كتب ما يقع من الأمور التي تقع قبل يوم القيامة في الحياة الدنيا، وأما ما يقع يوم القيامة فلم يرد في النصوص أن القلم كتبه، وهذا المعنى هو الذي رجحه الآلوسي حيث يقول: «والذي يترجح عندي أن ما كتب في اللوح ما كان وما يكون إلى يوم القيامة، وهو منتهاه، وبعض الآثار تشهد بذلك، والمطلق منها محمول على المقيد»[٥].

وأشار إلى هذا المعنى ابن تيميَّة حيث يقول: «وهذا ـ يعني: حديث ابن عباس ـ يبين أنه إنما أُمر حينئذ ـ يعني: القلم ـ أن يكتب مقدار هذا الخلق إلى قيام الساعة، ولم يكتب حينئذ ما يكون بعد ذلك»[٦].

---

(١) أخرجه أحمد (٢٢٧٠٧).

(٢) رسالة إلى أهل الثغر، أبو الحسن الأشعري (٢٤٧).

(٣) انظر: موقف الرازي من القضاء والقدر، أنفال يحيى إمام (١/ ٢٧٣، ٤٧٢).

(٤) أخرجه مسلم (٦٩١٩).

(٥) روح المعاني، الآلوسي (٢٢/ ٢١٩).

(٦) بغية المرتاد، ابن تيمية (١/ ٢٩٤).

ويقول الشيخ العثيمين في بيان العلاقة بين العلم والكتابة: «ليس كل معلوم لله سبحانه وتعالى مكتوبًا؛ لأن الذي كُتب إلى يوم القيامة، وهناك أشياء بعد يوم القيامة كثيرة أكثر مما في الدنيا هي معلومة عند الله عز وجل، ولكنه لم يرد في الكتاب والسُّنَّة أنها مكتوبة»[١].

فالذي يدل عليه ظاهر النصوص أن الكتابة تنتهي إلى يوم القيامة، أما ما يقع يوم القيامة فلا يصح أن ننفي كتابته، وإنما يجب أن نقول: إنه لم يرد أنها كتبت أو لم تكتب.

ولكن جاء في حديث عبادة بن الصامت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**فجرى القلم في تلك الساعة بما كان وما هو كائن إلى الأبد**»[٢]، فهذا الحديث يدل على أمرين:

الأمر الأول: أن الكتابة لم تتعلق بما سيكون بعد خلق القلم، وإنما أيضًا تعلقت بما كان قبل خلق القلم.

الأمر الثاني: أن الكتابة تتعلق بما يكون إلى الأبد.

ولكن هل المراد بالأبد هنا ما يشمل يوم القيامة، أم أن هذا مطلق يُحمل على المقيد إلى قيام الساعة؟

الأمر السادس: أنواع الكتابة والتقدير، وظاهر كلام المؤلف في «الواسطية» أن الكتابة تنقسم إلى قسمين: مجملة، ومفصلة، حيث **يقول**: (وهذا التقدير ـ يعني: الكتابة ـ التابع لعلمه سبحانه يكون في مواضع جملة وتفصيلًا، فقد كتب في اللوح المحفوظ ما شاء، وإذا خلق جسد الجنين قبل خلق الروح فيه بعث إليه ملكًا، فيقال له: اكتب رزقه، وأجله، وعمله، وشقي أم سعيد، ونحو ذلك).

وقد اختلفت مسالك العلماء في تحديد أنواع الكتابة، فمنهم من ذكر أن أنواع الكتابة أربعة، ومنهم من ذكر أنها خمسة، ويمكن أن نقول: إن أنواع الكتابة ترجع إلى **ثلاثة أنواع أساسية**:

النوع الأول: التقدير العام، وهو الذي وقع بالقلم في اللوح المحفوظ، كما هو مقتضى الإجماع.

النوع الثاني: التقدير البشري أو الإنساني، وهو التقدير المتعلق بحياة الإنسان، وهو المذكور في حديث ابن مسعود رضي الله تعالى عنه في نفخ الروح أن الملك يؤمر بكتب أربعة أمور.

النوع الثالث: التقدير السنوي، وهو التقدير الذي يكون ليلة القدر المذكور في قوله تعالى: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ۝٤﴾ [الدخان: ٤]، فقد جاء عن عدد من الصحابة ـ ابن

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد، ابن عثيمين (٢/ ٤١٣).

(٢) أخرجه ابن أبي عاصم في السُّنَّة (١٠٤)، والفريابي في القدر (٤٢٥)، وحسنه عدد من العلماء.

عباس وابن عمر وغيرهما ـ أنهم قالوا: إن الله يكتب في ليلة القدر ما سيقع في السُّنَّة المقبلة.

وبعض الباحثين ذكر نوعًا آخر من التقدير، وهو التقدير اليومي، والمراد به ما يقع كل يوم، واستدل بقوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ ٢٩﴾ [الرحمٰن: ٢٩]، فقد روي عن عدد من أئمة السلف أن المراد بقوله: ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ ٢٩﴾؛ أي: يعز ويذل، ويعطي ويمنع، ويغني ويفقر، ويضحك ويبكي، ونحو ذلك.

ولكن لم يرد في كلام أئمة السلف أن الله يكتب، وإنما يفعل، وهناك فرق بين الكتابة وبين الفعل، فلا يصح أن يجعل هذا المعنى نوعًا من التقدير الذي هو الكتابة.

- **قضية المحو والإثبات:**

مما يتعلق بالكتابة قضية المحو والإثبات، والمراد بالمحو والإثبات تحديد هل يقع في المكتوب إزالة؟ وهل يمحى شيء من المكتوب أو لا يمحى شيء؟

وقد جاء في عدد من النصوص ذكر لهذه المسألة، ولكن ظواهر النصوص في هذه المسألة متعارضة، ففي بعض النصوص أن المكتوب لا يتغير، فلا يقع فيه محو ولا إثبات، ومن ذلك ما روي عن النبي ﷺ: «**رفعت الأقلام وجفت الصحف**»[(١)]، وجاء في بعض النصوص ما ظاهره أن المكتوب قد يقع فيه التبديل والتغيير، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَمۡحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثۡبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ ٣٩﴾ [الرعد: ٣٩]، ومن ذلك حديث أنس أن النبي ﷺ قال: «**من سره أن يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره فليصل رحمه**»[(٢)]. والرزق والأثر من الأمور المكتوبة.

وبناءً على هذه الظواهر المتعارضة اختلف العلماء في المسألة على قولين، ولكن هناك قدر أجمعوا عليه وهو: أن المحو والإثبات ليس متعلقًا بعلم الله، وإنما هو متعلق بكتابة الله، فخلافهم متعلق بالمكتوب فقط، فهو خلاف في المكتوب لا في المعلوم، **وقد اختلفوا على قولين:**

القول الأول: أن المكتوب لا يتغير، ولا يقع فيه محو ولا إثبات، وحملوا النصوص التي جاء فيها ما يفيد ذلك على محامل: إما مجازية أو تتعلق بأمور أخرى ليست راجعة إلى المكتوب.

وحملوا قول الله ﷻ: ﴿يَمۡحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثۡبِتُۖ﴾ على أن المراد به: الناسخ

(١) أخرجه الترمذي (٢٥١٦، ٢٦٦٩)، وصححه الألباني.

(٢) أخرجه البخاري (٢٠٦٧، ٥٩٨٥، ٥٩٨٦)، ومسلم (٦٦١٦).

والمنسوخ من التشريعات، أو على أن المراد به توبة العبد ـ أي: انتقال العبد من المعصية إلى الطاعة ـ وهذه أمور ليست راجعة إلى المكتوب.

وأما حديث أنس رضي الله عنه: «**من أراد أن يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره**» فحملوه على أن المراد به البركة، وليس التغيير الحقيقي الذي هو المحو والإثبات.

القول الثاني: الإقرار بقضية المحو والإثبات، وهو قول جمهور العلماء، ولكنهم قالوا: المحو والإثبات لا يتعلق بما هو مكتوب في اللوح المحفوظ، وإنما هو متعلق بما عدا ذلك؛ إما صحف الملائكة، أو ما يقع في ليلة القدر، أو نحو ذلك، وأما ما هو مكتوب في اللوح المحفوظ فلا يقع فيه تغيير ولا تبديل، ولا محو ولا إثبات.

يقول ابن حجر بعد أن ذكر الخلاف في مسألة زيادة العمر: «والحق أن النزاع لفظي، وأن الذي سبق في علم الله لا يتغير ولا يتبدل، وأن الذي يجوز عليه التغيير والتبديل ما يبدو للناس من عمل العامل، ولا يبعد أن يتعلق ذلك بما في علم الحفظة الموكلين بالآدمي، فيقع فيه المحو والإثبات؛ كالزيادة في العمر والنقص، وأما ما في علم الله فلا محو فيه ولا إثبات»[١].

وتقرير أن المحو والإثبات لا يتعلق باللوح المحفوظ، وإنما يتعلق بما في صحف الملائكة، ذكره ابن تيمية، وابن أبي العز صراحة في «شرحه على الطحاوية»، والشيخ عبد الرحمٰن السعدي، وعدد من العلماء.

وأما قضية اللوح المحفوظ هل يقع فيه محو وإثبات؟ فقد ذكر ابن تيميَّة أن فيه خلافًا، حيث يقول: «وأما اللوح المحفوظ فهل فيه محو وإثبات؟ على قولين والله سبحانه وتعالى أعلم»[٢]، وهو ظاهر المأثور عن ابن مسعود، واختاره جمع من العلماء؛ كالسيوطي والشوكاني[٣].

• الركن الثالث: المشيئة:

والمراد بهذا الركن أن الله عز وجل شاء كل شيء مما وقع وسيقع، وأنه لا يقع شيء في الوجود إلا بمشيئته وإرادته، وأنه لا يمكن أن يخرج شيء من الموجودات عن إرادته ومشيئته.

---

(١) فتح الباري، ابن حجر (١١/ ٤٨٨).
(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٤/ ٤٩٢).
(٣) انظر: المحور والإثبات في المقادير، عيسى السعدي (١١٠) وما بعدها.

وقد ذكر المؤلف هذا الركن في «الواسطية» في قوله: «وأمّا الدرجة الثانية: فهي مشيئة اللّه النافذة، وقدرته الشاملة، وهو الإيمان بأن ما شاء اللّه كان، وما لم يشأ لم يكن، وأن ما في السماوات ولا في الأرض من حركة ولا سكون إلا بمشيئة اللّه سبحانه، لا يكون في ملكه ما لا يريد».

وقد دلَّت على هذا الركن الذي هو المشيئة دلالات كثيرة من الكتاب والسُّنَّة والعقل، فهو ركن نقلي عقلي، يقول ابن القيم عن هذا الركن: «وهذه المرتبة قد دلَّ عليها إجماع الرسل من أولهم إلى آخرهم، وجميع الكتب المنزلة من عند الله، والفطرة التي فطر الله عليها خلقه وأدلة العقول والعيان»[(١)].

هل المشيئة تنقسم إلى شرعية وكونية؟

من المشهور عند طلبة العلم أن مشيئة الله لا تنقسم إلى قسمين، وإنما هي المشيئة الكونية، فلا يصح أن يقال: مشيئة الله كونية وشرعية، وإنما الذي ينقسم هو الإرادة، فيقال: إرادة الله تنقسم إلى إرادة كونية وشرعية[(٢)]، وقرروا أن الإرادة الشرعية تقتضي المحبة والرضا، وأن الإرادة الكونية لا تقتضي ذلك.

والذين قالوا بهذا القول اعتمدوا على استعمالات النصوص، فالنصوص لم تستعمل المشيئة إلا في الأمور الكونية[(٣)]، ومع ذلك فقد نصَّ عدد من العلماء على أن المشيئة تنقسم إلى قسمين، وبعضهم نسبها إلى أهل السُّنَّة، يقول ابن حزم: «ذهب أهل السُّنَّة إلى أن لفظة «شاء» و«أراد» لفظة مشتركة، تقع على معنيين: **أحدهما**: الرضا والاستحسان، فهذا منهي عند الله أنه أراده أو شاءه. **والثاني**: أن يقال: أراد وشاء، بمعنى: أراد كونه وشاء وجوده»[(٤)]. وهذا نص من ابن حزم على أن المشيئة تنقسم إلى قسمين.

ويقول ابن كثير في تعليقه على أحد مواقف الكفار: «فمشيئته تعالى الشرعية منتفية؛ لأنه نهاهم عن ذلك على ألسُنَّة رسله، وأما مشيئته الكونية، وهي تمكينهم من ذلك قدرًا، فلا حجة لهم فيها»[(٥)].

---

(١) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن القيم (٤٣).

(٢) هناك أمور شرعية عديدة تنقسم إلى كونية ودينية، والبحث فيها كالبحث في الإرادة، ومن تلك الأمور: القضاء، والحكم، والكتابة، والأمر، والإذن، والجعل، والكلمات، والبحث، والإرسال، والتحريم، والإنشاء، انظر: شفاء العليل، ابن القيم (٢/ ٧٦٧).

(٣) انظر: منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٣/ ١٥، ١٥٦) وشفاء العليل، ابن القيم (١/ ١٨٩).

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (٣/ ٨٠).

(٥) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٢/ ٧٥٠).

وهذه المسألة من المسائل الفرعية التي اختلف العلماء في تقديرها، فلا ينبغي التشديد فيها.

تعلقات الإرادة بالأعمال:

بناءً على أن الإرادة لا تستلزم المحبة في كل أقسامها فإن متعلقات الإرادة عند أهل السُّنَّة والجماعة ترجع إلى **أربعة متعلقات:**

التعلق الأول: ما تعلقت به الإرادتان؛ أي: المشيئة الكونية والمحبة، وهي الأعمال الصالحة التي فعلها المؤمنون؛ فالأعمال الصالحة التي فعلها المؤمنون أرادها الله شرعًا وكونًا، ومثلها: إيمان أبي بكر، فقد أحبه الله، وشاء وقوعه.

التعلق الثاني: ما تعلقت به الإرادة الدينية فقط؛ أي: ما تعلقت به المحبة فقط، وهي الأعمال الصالحة التي لم يعملها الكفار والعصاة من المؤمنين، فقد أرادها الله محبة، ولكن لم يردها كونًا؛ إذ لو أرادها كونًا لوقعت، فإيمان أبي لهب وإيمان أبي طالب من الأمور التي أرادها الله شرعًا، ولم يُردها كونًا.

التعلق الثالث: ما تعلقت به الإرادة الكونية فقط؛ أي: أن الله شاء لهذا الشيء أن يقع من غير أن يكون محبًّا له، مثل الأمور المباحة والحوادث الكونية وكفر الكافر، فلا شك أن الله أرادها كونًا فوقعت، لكن ليس بالضرورة أن يكون الله محبًّا لها، ومثال ذلك كفر أبي لهب، فإنه مراد لله كونًا، ولهذا وقع، ولكنه ليس مرادًا لله شرعًا.

التعلق الرابع: ما لم تتعلق به الإرادتان المشيئة والمحبة؛ أي: لم يشأه الله ولم يحبه، وهي الأمور التي لم تقع من المباحات والحوادث الكونية، فالله ﷻ لم يردها كونًا، ولهذا لم تقع، ولم تتعلق بها محبة الله، ومثال ذلك كفر أبي بكر، فإن إرادة الله الكونية لم تتعلق به، ولهذا لم يقع، وإرادته الشرعية لم تتعلق به، ولهذا لم يأمر به.

• الركن الرابع: الخلق:

ومعنى هذا الركن: أن كل موجود في الكون فالله ﷻ هو الخالق له، ولا يوجد شيء خارج عن خلق الله وقدرته.



وقد ذكره المؤلف في «الواسطية» في قوله: «وأنه سبحانه على كل شيء قدير من الموجودات والمعدومات، فما من مخلوق في الأرض ولا في السماء إلا الله خالقه، سبحانه ولا خالق غيره، ولا ربَّ سواه».

وهذا الركن والذي قبله ـ ركن المشيئة ـ هما الركنان اللذان وقع فيهما الخلاف الكبير بين طوائف الأمة في القدر.

- **القضية الثانية: قضية خلق أفعال العباد:**

ذكر المؤلف هذه القضية في «الواسطية» في قوله: «والعِبَادُ فاعلون حقيقة، والله خالق أفعالهم، والعبد هو المؤمن والكافر، والبر والفاجر، والمصلي والصائم، وللعباد قدرة على أعمالهم، ولهم إرادة، والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم كما قال تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [التكوير: ٢٨، ٢٩]. **فهذه الدرجة من القدر يكذب بها عامة القدرية الذين سماهم النبي ﷺ مجوس هذه الأمة، ويغلو فيها قوم من أهل الإثبات حتى سلبوا العبد قدرته واختياره، ويخرجون عن أفعال الله وأحكامه حكمها ومصالحها».**

في هذا الموضع لخص المؤلف رَحِمَهُ اللهُ المذاهب التي قيلت في قضية أفعال العباد، وأنها تنقسم إلى ثلاثة مذاهب أساسية، وهذه المسألة ـ مسألة خلق أفعال العباد ـ تسمى بعدد من الأسماء، فتسمى في بعض الموارد: مسألة الشرع والقدر، وتسمى العلاقة بين الشرع والقدر.

وحقيقة هذه المسألة وصورتها هي: كيف نجمع بين كمال قدرة الله ومشيئته وخلقه لكل شيء، ومشيئته وقدرته على كل شيء من الموجودات وبين التكليف؟! إذ مقتضى التكليف أن العبد له اختيار ومشيئة مستقلة يستطيع بها أن يختار أفعاله، فهذا الأصل يناقض في ظاهره الأصل الأول!

وهذه المسألة هي أصل باب القدر ولبُّه وجوهره، فمن حلها حلًّا صحيحًا انحلت له عقد باب القدر، ومن لم يفهمها ولم يضبطها سيكون باب القدر من الأبواب المشكلة عليه.

يقول ابن تيميَّة في وصف هذه المسألة: «مسألة أفعال العباد وإرادة الكائنات مسألة مشكلة»[١]، ويقول الرازي في وصف هذه المسألة بعد أن شرح التعارض بين الأصلين: «فلهذه المآخذ التي شرحناها، والأسرار التي كشفنا عن حقائقها صعبت هذه المسألة وغمضت وعظمت»[٢]، ويقول: «اعلم أن حال هذه المسألة حال عجيبة، وذلك لأن الخلق أبدًا كانوا مختلفين فيها، بسبب أن الوجوه التي يمكن الرجوع إليها في هذه المسألة

(١) الإيمان، ابن تيمية (٣٠٢).
(٢) التفسير الكبير، الرازي (٢/٤٨).

متعارضة متدافعة»[١]، ويقول: «وبالجملة فهذه المسألة من أعظم المسائل الشرعية وأكثرها شعبًا، وأشدها شغبًا»[٢]، ويقول الآمدي عنها: «موضع غمرة ومحز إشكال»[٣]. وهي كذلك بالفعل[٤].

ويتضح من خلال الكلام الذي سبق أن مسألة أفعال العباد لها **أصلان أساسيان**:

الأصل الأول: خلق الله لكل شيء، ومشيئته الشاملة المستوعبة لكل الموجودات، وهذا أصل ضروري يقيني دلَّت عليه الضرورة العقلية والضرورة الشرعية.

أما الضرورة العقلية فهي الأدلة التي دلَّت على أن كل موجود في هذا الكون هو مفتقر إلى خالق كامل في قدرته وإرادته، وأفعال العباد جزء من هذا الكون؛ فهي مفتقرة إلى الخالق سبحانه، ولا يمكن أن تخرج عن قدرته وإرادته ومشيئته.

وأما الضرورة الشرعية فهي النصوص الشرعية الكثيرة التي كررت أن الله ﷻ على كل شيء قدير، وورودها بهذا المعنى ضروري قطعي في كل الكتب السماوية، وفي القرآن بالخصوص، ويشاركنا على تأكيد ضرورة هذا الأصل طائفة الأشعرية، فهم يستدلون معنا على إثبات ضرورة هذا الأصل.

الأصل الثاني: أن الإنسان مختار في أفعاله، وأن له قدرة وإرادة يقرر بها ما يفعل وما لا يفعل، وهذا أصل ضروري يقيني دلَّ على ضرورته دليلان: الدليل الفطري، والدليل الشرعي.

أما الدليل الفطري: فهو أن كل إنسان يفرق بين الأفعال التي يفعلها باختياره، وبين الأفعال التي يفعلها بغير اختياره، فالعقلاء كلهم يفرقون بين ما يمكن للإنسان أن يفعله من الأفعال الاختيارية، وبين الأفعال التي وقعت في الإنسان بغير فعله، فلا يلومونه على ما وقع بغير فعله، وإنما يلومونه ويمدحونه على ما فعله باختياره وإرادته، فهذا أمر ضروري قطعي متفق عليه بين فطر العقلاء.

وأما الضرورة الشرعية: فهي النصوص الشرعية الكثيرة التي تنسب أفعال العباد إليهم؛ كالإيمان، والكفر، والطاعة، والنظر، والتأمل، والتفكر، وغيرها من الأفعال، ويشاركنا في تأكيد هذه الضرورة طائفة القدرية المعتزلة، فهم يستدلون بالأدلة الضرورية التي نستدل بها على هذا الأصل.

---

(١) المطالب العالية، الرازي (٩/ ٢٤٧).

(٢) التفسير الكبير، الرازي (٢/ ٢٩٤).

(٣) غاية المرام في علم الكلام، الآمدي (٢١٤).

(٤) انظر في تقرير صعوبة مسألة أفعال العباد: درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، الطوفي (١٦٣)، ودفع الشبه والغرر عمن يحتج على فعل المعاصي بالقدر، مرعي الكرمي (٩٥).

فنحن أمام أصلين ضروريين لا بد أن نأخذ بهما جميعًا، وإلا وقعنا في التناقض، فمن أراد أن يبني تصورًا دقيقًا وصحيحًا في باب القدر، فعليه أن يسلم بالضرورات كلها ويأخذ بها، ولا يفرط في شيء منها، فمن فرط في شيء من الضروريات، فقد وقع في خلل سيوقعه في انحراف في باب القدر.

وفي الجمع بين هذين الأصلين اختلفت المذاهب والأقوال على ثلاثة اتجاهات أساسية:

الاتجاه الأول: مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، وقد أخذوا بالأصلين معًا، ويمكن أن نعبر عن قولهم بأنه الجمع بين الشرع والقدر.

الاتجاه الثاني: القدرية، وهم الذين أخذوا بالأصل الثاني، وفرطوا في الأصل الأول، فغلبوا جانب الشرع الذي هو أفعال العباد على القدر، ويمكن أن نعبر عن قولهم بمذهب تغليب الشرع على القدر.

الاتجاه الثالث: اتجاه الجبرية، وهم الذين أخذوا بالأصل الأول وفرطوا في الأصل الثاني، فأخذوا بعموم قدرة الله ومشيئته، وفرطوا في اختيار العبد وقدرته، ويمكن أن نعبر عن هذا الاتجاه بأنه تغليب القدر على الشرع.

فمن أراد أن يدرك باب القدر ويفهمه فهمًا جيدًا لا بد أن يضبط هذه الاتجاهات الثلاثة، ويضبط الفروق المنهجية بينها، سنبدأ بالمذهب الحق وهو مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، ثم بعد ذلك نعرج على المذاهب الباطلة.

تنبيهٌ:

كثير من الخائضين في باب القدر لا يذكر قول أهل السُّنَّة، ولا يحرر ما كان عليه أئمة السلف في هذا البحث العظيم، فتراه يذكر أقوالًا كثيرة، ولكنه يغفل ذكر المذهب الحق، وبعضهم ينسب إلى أهل السُّنَّة قولًا ليس لهم، ومن الأمثلة على ذلك ما صنفه الطوفي، فإنه يقول بعد أن ذكر بعض النصوص التي فيها إضافة أفعال العباد إلى الله وبعض النصوص التي فيها إضافتها إلى العباد: «ففي هذا المقام انقسم المسلمون إلى **ثلاث فرق**:

فرقة قالت بمقتضى القسم الأول وألغت الثاني، وهم الجبرية، زعموا أن الله موجد أفعال خلقه استقلالًا، والعباد في وقوعها على جوارحهم مضطرون إليها؛ كاضطرار السعفة إلى الحركة في الريح العاصف، وسلبوهم الاختيار.

وفرقة قالت بمقتضى القسم الثاني، وهم القدرية، زعموا أن العباد موجدون لأفعالهم استقلالًا، وأن الله تعالى لا تعلق له بها بخلق ولا إرادة.

وفرقة توسطت الطرفين المنحرفين، وقالت بمقتضى القسمين، فنسبوا الأفعال إلى الله

إرادة وخلقًا، وإلى العباد اجتراحًا وكسبًا، وفسروا الكسب بأنه أثر القدرة القديمة في محل القدرة الحادثة»[(١)].

فجعل قدرة العبد مجرد مكان لقدرة الله، ولم يجعل لها تأثيرًا في الفعل، وذلك لأن الطوفي يتبنى مذهب الكسب الأشعري في القدر[(٢)].

ومن أخطر ما ترتب على هذا الخلل أن الأدلة التي أضحت تذكر في الاستدلال على الأقوال ليس منها أدلة أهل السُّنَّة، وليس فيها ما يحقق مذهبهم، وإنما هي أدلة على أقوال باطلة.

وممن أغفل ذكر مذهب السلف تقي الدين المقترح، وكلامه من أجمع المسالك التي حوت الإشارة إلى أصول الأقوال في القدر، حيث يقول: «نحن الآن نذكر المذاهب المقولة في ذلك ونحصرها، فنقول: افترق الناس أولًا فرقتين: فرقة أثبتت القدرة للعبد، وفرقة نفتها، وهي الجبرية.

ثم افترق المثبتون للقدرة فرقتين: فرقة زعمت أن القادر بها يؤثر في متعلقها، وفرقة نفت ذلك.

والذين زعموا التأثير افترقوا على ثلاث فرق: فرقة قالت: تؤثر في الوجود، وفرقة قالت: تؤثر في الحال، وفرقة قالت: تؤثر في وجه واعتبار.

فأما الفرقة النافية للتأثير في المتعلق فهم الأشعرية، والفرقة الذين قالوا بثبوت التأثير في الحال فالقاضي ومن نصر مذهبه، والقائلون بالوجه والاعتبار من مال إلى ذلك من نفاة الأحوال كالأستاذ ومن نصر مقالته.

وأما الفرقة الذين قالوا: تؤثر قدرة القادر في الوجود، فافترقوا فرقتين: إحداهما: المعتزلة، قالوا: فيوجد فعله على خلاف إرادة الباري، وهؤلاء محضوا للعبد الاستقلال بالفعل.

وفرقة أخرى كإمام الحرمين في آخر عمره قال: قدرة العبد تؤثر في الوجود على أقدار خصصها الباري وأرادها، فلم يكن العبد مستقلًّا بفعله، إذن يحتاج إلى مريد مخصِّص لفعله بالوجه الجائز الذي اختص به. فهذه جملة المذاهب المقولة في هذا الباب مستوعبة»[(٣)].

---

(١) الانتصارات الإلٰهية في الرد على شبه النصرانية (١/ ٤٥٧)، وكذلك صنع الآمدي، فإنه ذكر الأقوال التي قيلت في القدر، ولم يذكر منها قول أهل السُّنَّة.

(٢) انظر: الإشارات الإلٰهية في المباحث الأصولية (١/ ٢١٧).

(٣) شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد، تقي الدين الشافعي (٢/ ٥٣٩)، وانظر: المطالب العالية، الرازي (٩/ ١٣).

ومع هذه القسمة الحاصرة إلا أنه لم يحرر فيها مذهب أهل السُّنَّة الذي كان عليه أئمة السلف في القدر.

• الأصول الشرعية والكلامية التي لها تعلق بأفعال العباد:

مسألة أفعال العباد من المسائل المركبة التي تشترك في بنائها أصول شرعية وكلامية متعددة، فثم شبكة من المسائل والأصول لها تعلق كبير بهذه القضية، فلا يستطيع الدارس لها فهم ما يتعلق ببنائها والجدل حول أدلتها إلا بفهم تلك الأصول والمسائل، فلا بد من معرفتها والعلم بأصول البحث فيها.

وتأثير تلك الأصول في مسألة أفعال العباد يأتي من جهتين: **الأولى**: من جهة بناء الأقوال وتأسيسها، **والثانية**: من جهة الاستدلال على الأقوال والجواب عن اعتراضات المعترضين عليها.

ومن أهم الأصول الشرعية والكلامية التي لها تعلق بمسألة أفعال العباد **ما يلي**:

الأصل الأول: التحسين والتقبيح، وهي مسألة كبيرة واسعة، والخلاف فيها طويل جدًّا، **وأصول الأقوال فيها ثلاثة**:

الأول: أن الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء؛ أي: أن الأشياء تتصف في نفسها بما يوجب الحسن أو القبح والمدح والذم، ويمكن للعقل إدراك ذلك، ويجب على الله تعالى في أفعاله أن تراعي تلك الأوصاف الذاتية، وهذا قول المعتزلة(١).

والثاني: أن الحسن والقبح ليسا ذاتيين في الأشياء؛ أي: أن الأشياء لا تتصف في نفسها بما يوجب الحسن والقبح والمدح والذم، ولا تتعلق هذه الأوصاف بها إلا بأمر الله تعالى ونهيه، وهذا قول الأشاعرة ومن وافقهم(٢).

والثالث: أن الحسن والقبح قد يكونان ذاتيين في الأشياء وقد لا يكونان؛ أي: أن بعض الأشياء تتصف بأوصاف توجب لها المدح والذم والحسن والقبح، وبعضها لا تتصف بذلك؛ فيكون أمر الشرع بها موجبًا لحسنها، ونهيه موجبًا لقبحها، ومع ذلك فالتشريع وما يتعلق به من أحكام وثواب وعقاب لا يكون إلا بالوحي، وهو مذهب أهل السُّنَّة والجماعة(٣).

---

(١) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار (٦/ ٢٦).

(٢) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي (٤٧٨)، وشرح المقاصد في علم الكلام، التفتازاني (٢/ ١٤٩).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨/ ٤٣٤).

ووجه تعلق هذه المسألة بأفعال العباد أن المعتزلة منعوا أن يكون الله خالقًا لأفعال العباد؛ إذ لو كان خالقًا لها لكان ظالِمًا لهم، والظلم قبيح في نفسه، فلا يمكن أن يفعله الله، وأجابهم الأشاعرة بأن ذلك ليس بلازم؛ لأن الأفعال لا توصف بما يوجب حسنها أو قبحها في ذاتها، فلا يجب على الله منها شيء، ولا يمتنع منها عليها شيء، فلا حسن إلا ما شاءه، ولا قبيح إلا ما شاءه.

ولهذا حين ذكر الرازي بعض حجج المعتزلة على قولهم أشار إلى أنها مبنية على الحسن والقبح العقليين، ثم قال: «وذلك باطل»[(١)]، وقال الآمدي في الجواب على بعض حجج المعتزلة: «هذا إنما يلزم على فاسد أصولكم في التحسين والتقبيح الذاتيين، وقد بينا إبطاله فيما تقدم»[(٢)]، وحين ذكر الطوفي بعض حجج المعتزلة قال: «والجواب على الوجه الأول: أنه مبني على التحسين والتقبيح العقلي، وأن حسن الأشياء وقبحها معلومان قبل الشرع، وهو ممنوع»[(٣)].

وأما أهل السُّنَّة فإنهم يتفقون مع المعتزلة في أصل قولهم لا في آثاره، فيقولون: الله تعالى لا يفعل الأمور القبيحة؛ وهو خلقها، ويفعل الأمور الحسنة؛ وهو خلقها كذلك، فما وجب على الله لم يوجبه عليه أحد، وإنما هو الذي أوجبه على نفسه سبحانه، وبناءً عليه فهو لا يعذب العباد مع عدم اختيارهم وقدرتهم على أفعالهم؛ لأن العدل حسن في ذاته والظلم قبيح في ذاته.

الأصل الثاني: تعليل أفعال الله، وهي من الأصول الكبار، وقد اختلفت فيها الفرق العقدية كثيرًا، **وأصول الأقوال فيها ثلاثة**:

الأول: أن الله تعالى يفعل الأمور لحكمة وغاية، ولكنها حكمة وغاية تقوم في غيره لا في ذاته؛ لأن ذاته لا تقوم بها المعاني، وهو قول المعتزلة[(٤)].

والثاني: أن الله تعالى لا يفعل لحكمة ولا غاية ولا علة، وهو قول الأشاعرة[(٥)].

والثالث: أن الله تعالى يفعل الأمور لحكمة وغاية ومصلحة تقوم بذاته، وهو قول أهل السُّنَّة والجماعة وبعض من وافقهم من أهل الكلام على اختلاف بينهم[(٦)].

ووجه تعلق هذا الأصل بأفعال العباد مقارب لوجه علاقة التحسين والتقبيح، فإن

---

(١) المطالب العالية، الرازي (٩/ ٢٧١).
(٢) أبكار الأفكار، الآمدي (٢/ ٤١٨).
(٣) درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، الطوفي (١٧٩)، وانظر: (١٧٥، ١٩٠).
(٤) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار (١١/ ٩٢).
(٥) انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني (٢٩٧).
(٦) انظر: شفاء العليل، ابن القيم (٢٠٣).

المعتزلة قالوا بأن تكليف العباد بالشرائع مع عدم قدرتهم عليها لا يليق بحكمة الله، وقالت الأشاعرة: أفعال الله لا تتعلق بالحكمة والمصلحة في نفسها، فتكليف العباد بما لا أثر لهم فيه لا ينافي الحكمة والكمال، فالله تعالى يفعل ما يشاء، ولا يُسأل عما يفعل.

الأصل الثالث: التكليف بالمحال، وقد اختلفت فيه أقوال الفرق العقدية كثيرًا، **وأصول الأقوال فيها قولان**:

الأول: أن الله تعالى لا يكلف العباد بالمحال، وبناءً عليه فلا يكلفهم بما لا طاقة لهم عليه، وهو قول أهل السُّنَّة والمعتزلة على فروق بينهم.

والثاني: أن الله يمكن أن يكلف العباد بالمحال، وبما لا طاقة لهم به، وهو قول الأشاعرة، وبعضهم صرح بأن ذلك واقع في الشريعة وليس ممكنًا فقط.

ووجه تعلق هذا الأصل بأفعال العباد أن المعتزلة قالت: العباد مخيرون في أفعالهم، ولهم قدرة وطاقة عليها لهم؛ لأنه لا تكليف بالمحال، وقالت الأشاعرة: العباد ليسوا مخيرين في أفعالهم؛ لأن الله يمكن أن يكلف بما لا طاقة للعباد فيه، يقول المقترح في الجواب على المعتزلة: «الجواب أن نقول: جواز التكليف ووقوعه من اليقينيات التي لا نزاع فيها، وإنما النزاع امتناع تكليف ما لا تؤثر القدرة فيه، وقد علمتم من خصومكم ـ يعني: الأشاعرة ـ جواز تكليف ما لا يطاق، فكيف لا تجوزون ما لا تؤثر القدرة فيه؟!»[١].

الأصل الرابع: حقيقة الظلم، وهذه المسألة اختلفت فيها الفرق العقدية إلى **ثلاثة مذاهب أساسية**:

الأول: مذهب المعتزلة، وحاصله: أن الظلم هو كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق[٢].

الثاني: مذهب الأشاعرة وغيرهم وحاصله: أن الظلم هو التصرف في ملك الغير[٣].

الثالث: مذهب أهل السُّنَّة وحاصله: أن الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه[٤].

ووجه علاقتها بقضية أفعال العباد أن المعتزلة قالوا: لو كان الله خالقًا لأفعال العباد، ثم حاسبهم عليها لكان ظالِمًا لهم، فقال الأشاعرة: لا يكون ظالِمًا لهم؛ لأن العباد ملك لله تعالى، والظلم تصرف في ملك الغير، يقول الرازي في سياق الرد على بعض

(١) شرح الإرشاد في أصول الدين (٢/٥٥٧)، وانظر: (٥٥٨)، وانظر: المطالب العالية، الرازي (٩/٢٧١).
(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار (٣٤٥).
(٣) التفسير الكبير، الرازي (٢٢/١٥٣).
(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨/٥٠٧).

استدلالات المعتزلة: «الجواب: أن الظلم هو التصرف في ملك الغير، وإذا كان ما سوى الله تعالى لم يكن في تصرفه في ملكه ظالِمًا، فكيف يكون الله ظالِمًا؟!»[١].

الأصل الخامس: بقاء العرض زمانين، وهي من المسائل الكلامية الدقيقة، ومعناه: هل العرَض ـ الوصف كاللون والحركة والقدرة والإرادة ونحو ذلك ـ يبقى زمانين، وقد اختلفت فيها الفرق العقدية **على قولين**:

الأول: أن العرض لا يبقى إلا زمانًا واحدًا فقط، وهو قول كثير من الأشاعرة، ومعناه: أن العرض لا يبقى إلا في آن واحد فقط من الزمن، ولو بقي آناء كثيرة لكان بقاؤه ببقاء، وهذا يعني أن العرض يقوم بالعرض، وهو ممتنع عندهم، فقرروا أن العرض لا يبقى إلا آنًا واحدًا، أي: لحظة واحدة من الزمن، وفسروا استمرار الأعراض بأنها تتجدد في كل آن ولحظة[٢].

والثاني: أن العرض يمكن أن يبقى زمانين فأكثر، وأن العرض يمكن أن يقوم بالعرض، كما يوصف المرض بالشدة مثلًا وغير ذلك.

ووجه تعلقها بأفعال العباد: أن قدرة العبد عرض من الأعراض، فمن قال بإمكان بقاء العرض زمانين قال بأن القدرة تتعلق بالفعل قبل وقوعه، ومن قال بأن العرض لا يبقى زمانين منع أن تتعلق القدرة بالفعل قبل وجوده، وفي بيان هذا يقول الرازي في أثناء نقده لبعض حجج المعتزلة: «لنا: أن القدرة عرض فلا تكون باقية، فلو تقدمت على الفعل لاستحال أن يكون قادرًا على الفعل؛ لأن حال وجود القدرة ليس إلا عدم الفعل، والعدم المستمر يستحيل أن يكون مقدورًا، وحال حصول الفعل لا قدرة»[٣]؛ لأن القدرة لا تبقى زمانين.

يقول ابن تيميَّة في بيان علاقة القدرة بالفعل وعلاقتها بالقول بأن العرض لا يبقى زمانين وبيان المذهب فيها: «فلما كان أصل قول القدرية أن فاعل الطاعات وتاركها كلاهما في الإعانة والإقدار سواء، امتنع على أصلهم أن يكون مع الفعل قدرة تخصه؛ لأن القدرة التي تخص الفعل لا تكون للتارك، وإنما تكون للفاعل، والقدرة لا تكون إلا

---

(١) المطالب العالية، الرازي (٩/ ٣٢٥).

(٢) علّق ابن حزم على هذا القول الغريب قائلًا: «ذهب أبو الهذيل العلاف والأشعرية إلى أن الأرواح أعراض تفنى ولا تبقى وقتين، فإذا مات الميت فلا روح هنالك أصلًا، ومن عجائب أصحاب هذه المقالة الفاسدة قولهم: إن روح الإنسان الآن غير روحه قبل ذلك، وإنه لا ينفك تحدث له روح ثم تفنى، ثم روح ثم تفنى، وهكذا أبدًا، وإن الإنسان يبدل ألف ألف روح، وأكثر في مقدار أقل من ساعة زمانية، وهذا يشبه تخليط من هاج به البرسام». الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ٥٨).

(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي (٢٥٣).

من الله، وما كان من الله لم يكن مختصًّا بحال وجود الفعل، ثم لما رأوا أن القدرة لا بد أن تكون قبل الفعل؛ قالوا: لا تكون مع الفعل؛ لأن القدرة هي التي يكون بها الفعل والترك، وحال وجود الفعل يمتنع الترك.

فلهذا قالوا: القدرة لا تكون إلا قبل الفعل، وهذا باطل قطعًا؛ لأن وجود الأثر مع عدم بعض شروطه الوجودية ممتنع؛ بل لا بد أن يكون جميع ما يتوقف عليه الفعل من الأمور الوجودية موجودًا عند الفعل، فنقيض قولهم حق، وهو أن الفعل لا بد أن يكون معه قدرة، لكن صار أهل الإثبات هنا حزبين؛ حزبًا قالوا: لا تكون القدرة إلا معه، ظنًّا منهم أن القدرة نوع واحد لا تصلح للضدين، وظنًّا من بعضهم أن القدرة عرض فلا تبقى زمانين، فيمتنع وجودها قبل الفعل.

والصواب الذي عليه أئمة الفقه والسُّنَّة: أن القدرة نوعان: نوع مصحح للفعل يمكن معه الفعل والترك، وهذه هي التي يتعلق بها الأمر والنهي، فهذه تحصل للمطيع والعاصي وتكون قبل الفعل، وهذه تبقى إلى حين الفعل: إما ببقائها عند من يقول ببقاء الأعراض، وإما بتجدد أمثالها عند من يقول: إن الأعراض لا تبقى، وهذه قد تصلح للضدين»(١).

ومعنى كلام ابن تيمية: أن من أصول القدرية أن فاعل العمل وتاركه متساويان في إعانة الله لهما؛ لأن الله تعالى لم يعط الفاعل القدرة على الفعل، ولم يحرم التارك للفعل من القدرة، وهذا يدل على أن القدرة لا يمكن أن تكون مع الفعل؛ لأنها لو كانت كذلك للزم أن تكون عند الفاعل والتارك على حدٍّ سواء، وهذا يلزم منه أن التارك للفعل سيكون فاعلًا له، وهذا مستحيل، فلم يجدوا من حلٍّ إلا أن قالوا: القدرة لا تكون إلا قبل الفعل، وقابلهم الجبرية، وقالوا: إن القدرة لا تكون إلا مع الفعل، اعتمادًا منهم على أن القدرة ـ وهي عرض ـ لا تبقى زمانين.

وأما أهل السُّنَّة والجماعة فقالوا: إن القدرة نوعان: **النوع الأول**: القدرة التي هي مناط التكليف، ومعناها: أن المرء لا يكون مكلفًا إلا بها، وهي القدرة المصححة لوقوع الفعل، فهذه تكون قبل الفعل وتكون للكافر والمسلم، **والنوع الثاني**: القدرة التي يكون بها الفعل، وهذه لا تكون إلا مع الفعل، فإن العاجز لا يمكن أن يقع منه فعل باختياره.

الأصل السادس: حكم فعل الأصلح، وقد اختلفت فيها مواقف الفرق العقدية إلى **موقفين أساسيين**:

الأول: أنه يجب على الله فعل الأصلح للعباد، وهو قول المعتزلة، ثم اختلفوا: هل

---

(١) منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٣/٤٦)، وانظر: (٣/٤٠، ٧١)، وقرره الطحاوي في عقيدته، انظر: شرح ابن أبي العز (٢/٦٣٣).

يجب على الله فعل الأصلح في الدين والدنيا أم الدين فقط؟[١].

والثاني: أنه لا يجب على الله فعل الأصلح، وهو قول الأشاعرة[٢].

وهذه المسألة مبنية على نفي التحسين والتقبيح الذاتيين، وعلى نفي الحكمة والتعليل.

والصحيح: أن كلا الطرفين مخطئ، فلا يجب على الله تعالى أن يفعل ما هو صلاح لكل فرد من أفراد الناس، ولا أنه لا يجب عليه فعل الصلاح لكل الناس، وإنما أوجب الله على نفسه فعل الصلاح للجملة وليس للأفراد، وفي بيان هذا الحكم يقول ابن تيميَّة: «قول المعتزلة باطل عند سلف الأمة وأئمتها وجمهورها، كما أن قول الجهمية أيضًا باطل عند هؤلاء، فلا يلزم من بطلان أحد القولين صحة الآخر، ولا يدل هذا على انتفاء الحكمة مطلقًا، ولا على انتفاء رعاية الصلاح لجملة العالم»[٣].

ووجه تعلق هذا الأصل بمسألة أفعال العباد: أن المعتزلة بناءً على أصلهم هذا منعوا أن يكون الله خالقًا لأفعال العباد؛ لأن فيها ما ليس في مصلحتهم كالكفر والظلم ونحو ذلك، وأما الأشاعرة فبناءً على أصلهم قرروا نفي تأثير العباد في أفعالهم؛ لأنهم يقولون: لا يجب على الله شيء.

وأما أهل السُّنَّة والجماعة فقرروا: أن الله تعالى خالق لكل شيء حتى أفعال العباد؛ لأنه لا يجب عليه سبحانه أن يفعل الأصلح لكل فرد من أفراد العباد.

الأصل السابع: علاقة الإرادة بالمحبة والرضا؛ أي: هل يلزم من إرادة الله لشيء أن يحبه ويرضاه؟ وقد اختلفت مواقف الفرق العقدية من هذه القضية إلى **موقفين أساسيين**:

الأول: أن هناك تلازمًا بين الإرادة والمحبة والرضا، فكل ما أراده الله فهو يحبه، وكل ما لم يرده الله فهو لا يحبه، وكل فعل تعلقت به الإرادة فقد تعلقت به المحبة، وهو قول المعتزلة وأكثر علماء الأشاعرة.

والثاني: أن الإرادة لا تستلزم المحبة، فقد ترتبط بالمحبة، وقد تنفصل الإرادة عن المحبة، وقد يريد الله شيئًا ولا يحبه، وهو قول عامة أهل السُّنَّة والجماعة، وقرره ابن حزم وغيره من العلماء، يقول ابن حزم: «ذهب أهل السُّنَّة إلى أن لفظ «شاء» و«أراد» لفظة مشتركة تقع على معنيين: على الرضا، وعلى الوجود والكون»[٤]، وكرر ابن تيميَّة وابن القيم هذا المعنى كثيرًا[٥].

---

(١) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار (١٤/ ٥٦).

(٢) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي (٢٠٤).

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية (٤٣٠).

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (٣/ ٨٠).

(٥) انظر: منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٣/ ١٤، ١٥٨، ١٨١).

ووجه تعلق هذا الأصل بمسألة أفعال العباد: أن من قال بأنه لا فرق بين الإرادة والمحبة يرد عليهم إشكال كبير، حاصله: إذا كان لا فرق بين المحبة والإرادة، والله تعالى لا يخرج عن إرادته ومشيئته شيء، فمعنى ذلك: أنه يحب الكفر والفسق والضلال.

وقد اختلف الذين لا يفرقون بين المحبة والمشيئة في التخلص من هذا الإشكال:

أما القدرية المعتزلة فقرروا أن الله لا يريد الكفر والظلم ولا يحبه، فلم يخلقه، فهذه الأمور تقع بغير إرادة الله، يقول القاضي عبد الجبار في بيان هذا القول: «فإن قال قائل: ما الذي يريده الله؟ قيل: إنه يريد كل مراد من أفعال عباده، فإنما يريد منها ما أمر به وحث عليه، دون المعاصي والمباحات. فإن قال قائل: فما الدليل على ذلك والجبرية تخالفكم؟

قيل له: لأنه قد نهى عن المعاصي، فلا يجوز أن يكون مريدًا لها، وبناءً عليه لا يجوز أن يكون محبًّا لها، وقد ثبت أنه ساخط لها وعلى فاعلها، فلا يجوز أن يريدها كما لا يجوز أن يحبها»[(١)]، وبناءً عليه فهي غير واقعة بإرادة الله ولا بخلقه.

وأما الجبرية فقرروا أن الله مريد للظلم والكفر ويحبه ويرضاه، وهي من خلقه وحده لا من فعل غيره، وهو قول أكثر الأشاعرة.

وأما أهل السُّنَّة الذين فرقوا بين المحبة والمشيئة، فقرروا أن الله تعالى مريد للكفر والفسق إرادة كونية، ولا يلزم من ذلك أن يكون محبًّا له أو آمرًا به أمرًا شرعيًّا، والكفر والفسق ينسب إلى الله خلقًا ومشيئة، ولا ينسب إليها محبة وتشريعًا.

الأصل الثامن: الفرق بين الفعل والمفعول والخلق والمخلوق، وقد اختلفت مواقف المذاهب العقدية من هذه القضية، فمنهم من لا يفرق بين الفعل والمفعول والخلق والمخلوق وهو قول أكثر المعتزلة والأشاعرة، ومنهم من يفرق بينهما، وهو قول أهل السُّنَّة، وحكى الإمام البخاري الإجماع عليه.

ووجه تعلق هذه القضية بمسألة أفعال العباد: أن الأشاعرة حين كانوا لا يفرقون بين الفعل والمفعول جعلوا فعل العبد فعلًا لله، وادعوا أن من أفعال الله ما يقوم بالعباد من أوصاف وغيرها، وهذا القول أثار عليه المعتزلة شناعات عديدة، تستلزم اتصاف الله تعالى بالنقص والقبح.

وحين كان الأشاعرة لا يفرقون بين فعل الله ومفعوله قالوا: إن أفعال العباد أفعال لله تعالى، وفي بيان تلك الأقوال وبيان أثرها يقول ابن تيميَّة في سياق نقضه لبعض حجج المعتزلة: «أئمة أهل السُّنَّة وجمهورهم يقولون: إن الله خالق هذا كله، والخلق عندهم ليس

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار (٣٤٥).

هو المخلوق، فيفرقون بين كون أفعال العباد مخلوقة مفعولة للربِّ، وبين أن يكون نفس فعله الذي هو مصدر فعل يفعل فعلًا، فإنها فعل للعبد بمعنى المصدر، وليست فعلًا للربِّ تعالى بهذا الاعتبار؛ بل هي مفعولة له، والرب تعالى لا يتصف بمفعولاته.

ولكن هذه الشناعات لزمت من لا يفرق بين فعل الرب ومفعوله، ويقول مع ذلك: إن أفعال العباد فعل الله، كما يقول ذلك الجهم بن صفوان وموافقوه، والأشعري وأتباعه ومن وافقهم من أتباع الأئمة، ولهذا ضاق بهؤلاء»[١].

وقال في موضع آخر: «من لم يفرق في حق الرب تعالى بين الفعل والمفعول قال: إنها فعل الله تعالى، وليس لمسمى فعل الله عنده معنيان، وحينئذ فلا تكون فعلًا للعبد ولا مفعولة له بطريق الأولى، وبعض هؤلاء قال: هي فعل للرب وللعبد فأثبت مفعولًا بين فاعلين.

وأكثر المعتزلة يوافقون هؤلاء على أن فعل الرب تعالى لا يكون إلا بمعنى مفعوله، مع أنهم يفرقون في العبد بين الفعل والمفعول، فلهذا عظم النزاع وأشكلت المسألة على الطائفتين وحاروا فيها.

وأما من قال: خلق الرب تعالى لمخلوقاته ليس هو نفس مخلوقاته قال: إن أفعال العباد مخلوقة كسائر المخلوقات ومفعولة للربِّ كسائر المفعولات، ولم يقل: إنها نفس فعل الرب وخلقه؛ بل قال: إنها نفس فعل العبد، وعلى هذا تزول الشبهة، فإنه يقال: الكذب والظلم ونحو ذلك من القبائح يتصف بها من كانت فعلًا له كما يفعلها العبد وتقوم به، ولا يتصف بها من كانت مخلوقة له إذا كان قد جعلها صفة لغيره، كما أنه سبحانه لا يتصف بما خلقه في غيره من الطعوم والألوان والروائح والأشكال والمقادير والحركات وغير ذلك، فإذا كان قد خلق لون الإنسان لم يكن هو المتلون به، وإذا خلق رائحة منتنة أو طعمًا مرًّا أو صورة قبيحة ونحو ذلك مما هو مكروه مذموم مستقبح لم يكن هو متصفًا بهذه المخلوقات القبيحة المذمومة المكروهة والأفعال القبيحة. ومعنى قبحها كونها ضارة لفاعلها، وسببًا لذمه وعقابه، وجالبة لألمه وعذابه. وهذا أمر يعود على الفاعل الذي قامت به لا على الخالق الذي خلقها فعلًا لغيره»[٢].

الأصل التاسع: الموقف من الأسباب وطبائع الأشياء، وهذه القضية من القضايا التي اختلفت فيها مواقف الفرق العقدية، فمنهم من أقر بالأسباب وأن الله أودع في الأشياء

---

(١) منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٣/ ١١٢)، وانظر: مجموع الفتاوى (٨/ ١١٩، ٢/ ١١٩)، والعواصم والقواصم، ابن الوزير (٥/ ٢٧٣).

(٢) مجموع الفتاوى (٨/ ١٢٢).

خواص وقوى تؤثر في مسبباتها وتقتضيها بخواصها، ومنهم من أنكر الأسباب، وأنكر أن يكون الله أودع في الأشياء خواص وقوى مؤثرة.

ووجه تعلق هذا الأصل بمسألة أفعال العباد: أن القدرية والجبرية حين لم تنضبط هذه القضية عندهم ـ أعني: قضية الأسباب ـ لم يستطيعوا أن يصلوا إلى الحل الصحيح في الجمع بين مقتضيات التكليف ومقتضيات القدر، فانتهوا إلى أن التعارض بينهما لا يحل إلا بتقديم أحدهما على الآخر، وأما أهل السُّنَّة والجماعة فحين انضبطت لديهم الرؤية حول الأسباب وقوى الأشياء عرفوا أنه لا تعارض بين التكليف والقدر، وأن قدرة الإنسان مؤثرة في فعله على جهة السببية، وليس على جهة الخلق والاستقلال، كما سيأتي بيانه.

الأصل العاشر: امتناع التسلسل في المؤثرين، ومعنى هذا الأصل: أنه يمتنع أن تستمر سلسلة المؤثر إلى ما لا نهاية، وإنما لا بد أن تنتهي إلى مؤثر قديم لا مؤثر قبله.

ووجه تعلق هذا الأصل بمسألة أفعال العباد: أن فعل العبد لا بد أن يكون الله خالقًا له؛ لأن العبد وما يصدر له ممكن حادث، والممكن الحادث لا بد أن ينتهي إلى قديم أزلي، وهذا المعنى غفل عنه المعتزلة؛ فانتهوا إلى أن العبد مستقل بفعله، وأن الله تعالى غير خالق له، فقول مخالفيهم مبني على استحالة التسلسل في المؤثرين، وقولهم مبني على الغفلة عن مقتضيات ذلك الأصل.

الأصل الحادي عشر: امتناع الترجيح بلا مرجح، ومعنى هذا الأصل: أن الأمور المتساوية يمتنع أن يقدم أحد أطرافها على الأخرى من غير وجود سبب مقتض لذلك، وهذا الأصل محل اتفاق بين الطوائف من حيث الجملة، وبعضهم خالفه في عدد من المواضع.

ووجه تعلق هذا الأصل بمسألة أفعال العباد: أن الفعل بالنسبة للعبد متساوي الأطراف؛ فترجيح فعله أو ترجيح عدم فعله لا بد له من مرجح خارجي، وذلك المرجح لا بد أن ينتهي إلى مرجح قديم، وهو الله سبحانه، ولكن المعتزلة خالفوا هذا الأصل، وقرروا أن العبد يرجح بين أحوال أفعاله من غير مرجح، كما أن الهارب يرجح بين الطرق التي أمامه من غير مرجح، وفي بيانه هذا المعنى يقول ابن تيميَّة: «والقدرية جعلوا نعمته الدينية على الصنفين سواء، وقالوا: إن العبد أعطي قدرة تصلح للإيمان والكفر، ثم إنه يصدر عنه أحدهما بدون سبب حادث يصلح للترجيح، وزعموا أن القادر المختار يرجح أحد طرفي مقدوره على الآخر بلا مرجح، وادعوا هذا في قدرة الرب وقدرة العبد.

وقد وافقهم على هذا في قدرة الرب كثير من المثبتين للقدر، القائلين بأن الرب لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته؛ بل وافقهم فيها كثير من المثبتين للقدر، وصار الرازي وأمثاله ممن يحتج على القدرية بتلك الحجة يتناقضون، فإذا ناظروهم في مسألة خلق

الأفعال احتجوا عليهم بتلك، وقالوا: إن الممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح تام، سواء صدر عن قادر مختار أو غيره، وإذا تكلموا في مسألة حدوث العالم، وقيل لهم: الحادث لا بد له من سبب حادث أجابوا بجواب القدرية، فقالوا: القادر المختار يرجح أحد طرفي مقدوره بلا مرجح، وفرقوا بين القادر وغيره كما قالت القدرية، وقد يفرقون بين فعل الرب وفعل العبد بأن الرب يرجح بمشيئته القديمة التي هي من لوازم ذاته، بخلاف العبد؛ فإن إرادته حادثة من غيره»[(١)].

الأصل الثاني عشر: الموقف من قياس الغائب على الشاهد، ومعنى هذا الأصل: هل تقاس أفعال الله تعالى على أفعال العباد؟ وهذه القضية من القضايا التي اختلفت فيها أنظار الفرق الكلامية، واضطربت فيها مواقفهم.

وقد ظهر أثر الموقف من هذا الأصل كثيرًا في الجدل الواقع بين القدرية والجبرية في مسألة أفعال العباد؛ فالمعتزلة يعتمدون عليه كثيرًا في تحديد ما يجب على الله فعله في زعمهم، والجبرية يعتمدون عليه في نفي الحكمة والتعليل وغير ذلك، يقول الرازي: «إن القوم يقولون: لما أراد الله الكفر من الكافر وخلق فيه ما أوجب ذلك الكفر وجب أن يقبح منه أن يأمره بالإيمان؛ لأن مثل هذا التكليف قبيح في الشاهد؛ فيكون قبيحًا في الغائب، فقال تعالى: ﴿مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ﴾ [الزخرف: ٢٠]؛ أي: ما لهم بصحة هذا القياس من علم؛ وذلك لأن أفعال الواحد منا وأحكامه مبنية على رعاية المصالح والمفاسد؛ لأجل أن كل ما سوى الله فإنه ينتفع بحصول المصالح، ويستضر بحصول المفاسد، فلا جرم أن صريح طبعه وعقله يحمله على بناء أحكامه وأفعاله على رعاية المصالح، أما الله سبحانه وتعالى فإنه لا ينفعه شيء ولا يضره شيء، فكيف يمكن القطع بأنه تعالى يبني أحكامه وأفعاله على رعاية المصالح مع ظهور هذا الفارق العظيم؟!

فقوله تعالى: ﴿مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ﴾؛ أي: ما لهم بصحة قياس الغائب على الشاهد في هذا الباب علم»[(٢)].

والصحيح في الموقف من هذا الأصل: أن قياس الغائب على الشاهد أنواع، وليس نوعًا واحدًا، فبعضه حق؛ كقياس الأولى، وبعضه باطل؛ كقياس التمثيل وقياس الشمول[(٣)]، وبناء عليه فلا يصح أن تجعل أفعال العباد معيارًا لأفعال الله تعالى، ولا يجعل كمال العباد معيارًا لكمال الله تعالى.

---

(١) منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٣/ ١١٩)، وانظر: (٣/ ٢٥٠).

(٢) التفسير الكبير، الرازي (٢٧/ ٦٢٧).

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية (٢/ ٣٢٦، ٤/ ٦١٧).

هذه أهم الأصول الشرعية والكلامية التي لها تعلق بمسألة أفعال العباد، وهناك أصول غيرها أقل منها حضورًا، وإدراك هذه الأصول من أقوى ما يساعد على فهم المقالات التي قيلت في أفعال العباد، ومن أشد ما يقوي إدراك طبيعة الحجج والاستدلالات والمجادلات التي يقيمها كل طرف في هذه القضية.



أصول الأقوال التي قيلت في مسألة أفعال العباد

• القول الأول: مذهب أهل السُّنَّة في أفعال العباد:

وقد لخص المؤلف حقيقة مذهب أهل السُّنَّة في مسألة العباد في **قوله**: (والعِبَادُ فاعلون حقيقة، والله خالق أفعالهم، والعبد هو المؤمن والكافر، والبر والفاجر، والمصلي والصائم، وللعباد قدرة على أعمالهم، ولهم إرادة، والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم كما قال تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ٢٨ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٢٩﴾ [التكوير: ٢٨، ٢٩]).

ومذهب أهل السُّنَّة والجماعة في باب القدر يقوم على ثلاثة أصول وجودية:

الأصل الأول: استحالة حدوث مقدور بين قادرين من جهة واحدة، ومعنى هذا الأصل: أن التأثير في الحوادث الموجودة يجب أن تتعدد جهته في تأثير المؤثر، فلا يصح عقلًا ووجودًا أن يؤثر في الحوادث مؤثران من جهة واحدة.

وحاصل هذا الأصل: أنه يستحيل أن تتحد جهة التأثير في الموجود، وليس معناه أنه لا تشترك قدرتان في الإحداث؛ بل قد تشترك قدرتان في الإحداث ولكن من جهتين مختلفتين، فرفع جهاز الجوال مثلًا هذا حادث قد يرفع بمؤثرين، ولكن يكون من جهتين، أما أن يؤثر فيه مؤثران من جهة واحدة؛ كأن يكون مكان هذا الأصبع من جهاز الجوال هنا ويؤثر أصبع في المكان نفسه فهذا مستحيل.

فإذا وجد حادث في الكون من مؤثرين، فلا بد أن يكون تأثير كل مؤثر فيه من جهة مختلفة عن تأثير جهة المؤثر الآخر، فحمل الصخرة قد يكون من قادرين، ولكن لا بد أن يكون من جهتين، ويستحيل أن يكون من جهة واحدة؛ أي: موضع واحد من الصخرة.

وهذا الأصل متفق عليه بين كل الطوائف الثلاث، ولم يخالف فيه أحد معروف إلا ابن حزم، فقد ذكر في بعض كلامه بأن هذا الأصل ليس أصلًا كليًا، وإنما هو أصل

أغلبي، ولكنه لم يقدم برهانًا، وابن القيم نسب إلى طائفة لم يسمها بأنهم قالوا: المقدور يمكن أن يكون بين قادرين[(١)].

الأصل الثاني: أن حدوث المقدور ـ أي: انتقاله من العدم إلى الوجود ـ يجوز أن تتعدد جهاته؛ أي: أن المقدور الحادث له عدد من الجهات، فحدوث الحوادث ليس معنى واحدًا، وإنما هو حقيقة معانٍ مركبة ومختلفة في طبيعتها، وبناءً على هذا التركيب والتنوع فإنه يصح أن يتعدد المؤثرون في الحادث، كل مؤثر له تأثير يناسب طبيعته وحاله، وهذا الأصل مما تفرد به أهل السُّنَّة والجماعة عن غيرهم.

وهذا الأصل قائم على أصل آخر، وهو استحالة التوحد في الصفات والحالات، ومعنى هذا الأصل: أنه لا يوجد موجود له صفة واحدة وحال واحد؛ بل ما من موجود إلا وله حالات متعددة وصفات متعددة؛ لأنه لا بد أن يشترك معه غيره في شيء ويفترق عنه في شيء آخر، فما من موجود إلا وهو متعدد الصفات والأحوال إذن، وثبوت هذا المعنى يستلزم أنه ما من موجود إلا وله جهات متعددة.

ومثال ذلك: احتراق الخشب بالنار، فهذا الاحتراق عبارة عن معان مركبة، وليس معنى واحدًا، ولأجل هذا اشتركت في إحداثه عدد من المؤثرات؛ كوجود الأكسجين، وقابلية الاحتراق، ووجود الشخص المشعل للنار، ونحو ذلك.

الأصل الثالث: أن فعل العبد واقع بقدرتين؛ لأن فعل العبد حادث من الحوادث، والحادث ليس معنى واحدًا مفردًا، وإنما هو معان مركبة كما سبق في الأصل الثاني، ففعل العبد إذن ليس معنى واحدًا مفردًا، وإنما هو حادث متعدد الجهات، فلما كان الأمر كذلك صح أن يشترك في إحداثه عدد من المؤثرين: قدرة الله وقدرة العبد.

ولكن اشتراك قدرة الله وقدرة العبد في إحداث فعل العبد ليس من جهة واحدة، وإنما هو من جهات متعددة، فجنس تأثير قدرة العبد في فعله ليس من جنس تأثير قدرة الله فيه، فتأثير قدرة الله في فعل العبد داخل في معنى الخلق من العدم أو الإيجاد من العدم، وتأثير قدرة العبد في فعله داخل في معنى تأثير السبب في المسبب.

فهناك فرق إذن بين الجهات التي أثرت فيها قدرة الله وقدرة العبد في الفعل الذي يفعله العبد، ولهذا صح أن نقول: فعل العبد صادر بقدرة الله وبقدرة العبد المؤثرة.

ومن خلال الكلام السابق تتحصل لنا حقيقة مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في أفعال العباد، وحاصلها: أن الله ﷻ خالق أفعال العباد، والعباد مؤثرون في أفعالهم تأثيرًا سببيًّا؛ فصح التكليف من جهة التأثير السببي وليس من جهة الخلق، فالعباد يكلفون بناءً

---

(١) انظر: شفاء العليل (١/ ١٩٥).

على أنهم يستطيعون أن يؤثروا في أفعالهم تأثيرًا سببيًّا، وليس بناءً على أنهم يستطيعون أن يوجدوا أفعالهم من العدم.

بهذه الأصول الثلاثة استطاع أهل السُّنَّة والجماعة أن يحققوا الجمع بين الأصلين اللذين توهم كثير من المتكلمين أنهما متعارضان في باب القدر، فاستطاعوا أن يجمعوا بين القدر والتكليف، واستطاعوا أن يجمعوا أيضًا بين أجناس الأدلة كلِّها.

في بيان هذا المذهب يقول ابن تيميَّة: «الذي عليه السلف وأتباعهم وأئمة أهل السُّنَّة وجمهور أهل الإسلام المثبتون للقدر المخالفون للمعتزلة إثبات الأسباب، وأن قدرة العبد مع فعله لها تأثير كتأثير سائر الأسباب في مسبباتها، والله تعالى خلق الأسباب والمسببات، والأسباب ليست مستقلةً بالمسببات؛ بل لا بد لها من أسباب أخرى تعاونها، ولها مع ذلك أضداد تمانعها، لا يكون حتى يخلق الله جميع أسبابه، ويدفع عنهم أضدادهم المعارضة له، وهو سبحانه يخلق جميع ذلك بمشيئته وقدرته، كما يخلق سائر المخلوقات، فقدرة العبد سبب من الأسباب، وفعل العبد لا يكون بها وحدها؛ بل لا بد من الإرادة الجازمة مع القدرة، وإذا أريد بالقدرة القوة القائمة بالإنسان، فلا بد من إزالة الموانع؛ كإزالة القيد والحبس ونحو ذلك التي تقطع عن السبيل»[(١)].

فابن تيميَّة يقرر بأن تأثير قدرة العبد في فعله من جنس تأثير الأسباب في المسببات، فتأثير قدرة العبد في فعله لا يختلف عن تأثير النار في الإحراق، ولا يختلف عن تأثير العصا في الضرب، ونحو ذلك من المعاني.

يقول ابن تيميَّة في تقرير آخر: «وهل قدرة العبد المخلوقة مؤثرة في وجود فعله؟ فإذا كانت مؤثرة لزم الشرك؛ لأنه يكون فيه مؤثران، هذا معنى الشرك، وإلا لزم الجبر، إن لم تكن مؤثرة إذًا الإنسان مجبور، والمقام مقام معروف، وقف فيه خلق من الفاحصين والباحثين والبُصراء والمكاشفين، وعامتهم فهموا صحيحًا، ولكن قَلَّ منهم من عَبَّر فصيحًا.

فنقول: التأثير اسم مشترك، قد يراد بالتأثير الانفراد بالابتداع والتوحيد بالاختراع، فإن أريد بتأثير قدرة العبد هذه القدرة، فحاشا لله لم يقله سُنِّي، وإنما هو المعزُوُّ إلى أهل الضلال، وإن أريد بالتأثير نوع معاونة في صفة من صفات الفعل أو في وجه من وجوهه كما قاله كثير من متكلمي أهل الإثبات، فهو أيضًا باطل بما به بطل التأثير في ذات الفعل؛ إذ لا فرق بين إضافة الانفراد بالتأثير إلى غيره سبحانه في ذرة أو فيل، وهل هو إلا شرك دون شرك؟! وإن كان قائل هذه المقالة ما نحا إلا نحو الحق.

وإن أريد بالتأثير: أن خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان بتوسط القدرة

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨/ ٤٨٧).

المحدثة، بمعنى: أن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله ﷻ الفعل بهذه القدرة، كما خلق النبات بالماء، وكما خلق الغيث بالسحاب، وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب، فهذا حق، وهذا شأن جميع الأسباب والمسببات، وليس إضافة التأثير بهذا التفسير إلى قدرة العبد شركًا، وإلا فيكون إثبات جميع الأسباب شركًا»[(١)].

وهذا التقرير من ابن تيميَّة يفيد شيئًا مهمًّا، وهو أن البحث في باب القدر بحث وجودي؛ أي: أن الباب واحد في كل الأسباب الموجودة في الكون، ومنها قدرة العبد، فمن فصل البحث في قدرة العبد عن علائقها الوجودية فقد أخطأ، ولن يفهم باب القدر فهمًا صحيحًا.

ويقول ابن القيم في بيان مذهب أئمة السلف: «قال السُّنِّي: إن الداعي مخلوق لله في العبد، وهو سبب الفعل، والفعل يضاف إلى الفاعل؛ لأنه صدر منه ووقع بقدرته ومشيئته واختياره، وذلك لا يمنع إضافته بطريق العموم إلى من هو خالق كل شيء، وهو على كل شيء قدير، وأيضًا فالداعي ليس هو المؤثر؛ بل هو شرط في تأثير القادر في مقدوره، وكون الشرط ليس من العبد لا يخرجه عن كونه فاعلًا، وغاية قدرة العبد وإرادته الجازمة أن يكون شرطًا أو جزء سبب، والفعل موقوف على شروط وأسباب لا صنع للعبد فيها البتة.

وأسهل الأفعال رفع العين لرؤية الشيء، فهب أن فتح العين فعل العبد، إلا أنه لا يستقل بالإدراك، فإن تمام الإدراك موقوف على خلق الدرك، وكونه قابلًا للرؤية، وخلق آلة الإدراك وسلامتها وصرف الموانع عنها، فما تتوقف عليه الرؤية من الأسباب والشروط التي لا تدخل تحت مقدور العبد أضعاف أضعاف ما يقدر عليه من تقليب حدقته نحو المرئي، فكيف يقول عاقل: إن جزء السبب أو الشرط موجب مستقل لوجود الفعل؟!»[(٢)].

ويقول مؤكدًا الكلام السابق: «تقع الحركة بقدرة العبد وإرادته التي جعلها الله فيه، فالله سبحانه إذا أراد فعل العبد خلق له القدرة والداعي إلى فعله، فيضاف الفعل إلى قدرة العبد إضافة السبب إلى مسببه، ويضاف إلى قدرة الرب إضافة المخلوق إلى الخالق، فلا يمتنع وقوع مقدور بين قادرين، قدرة أحدهما أثر لقدرة الآخر، وهي جزء سبب، وقدرة القادر الآخر مستقلة بالتأثير.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨/ ٣٨٩)، وانظر: منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٣/ ١٢، ٢٧، ١٠٩، ١١٤، ١٤٦، ٢٣٩).

(٢) شفاء العليل، ابن القيم (١/ ٤٢١).

والتعبير عن هذا المعنى بمقدور بين قادرين تعبير فاسد وتلبيس، فإنه يوهم أنهما متكافئان في القدرة، كما تقول: هذا الثوب بين هذين الرجلين، وهذه الدار بين هذين الشريكين، وإنما المقدور واقع بالقدرة الحادثة وقوع المسبب بسببه، والسبب أو المسبب والفاعل والآلة كله أثر القدرة القديمة، ولا نعطل قدرة الرب سبحانه عن شمولها وكمالها وتناولها لكل ممكن، ولا نعطل قدرة الرب التي هي سبب عما جعلها الله سببًا له ومؤثرة فيه»[(١)].

ومع أن ابن تيميَّة وابن القيم يعدان من أكثر العلماء الذين شرحوا مذهب أهل السُّنَّة في مسألة أفعال العباد، وتوسعوا في بيان حقيقته، إلا أن هناك عددًا من العلماء ذكروا كلامًا مجملًا يحقق مذهب أهل السُّنَّة **ويبيِّنه**:

يقول ابن قتيبة: «وعدل القول في القدر: أن تعلم أن الله عدل لا يجور كيف خلق، وكيف قدر، وكيف أعطى، وكيف منع، وأنه لا يخرج من قدرته شيء، ولا يكون في ملكوته من السمٰوات والأرض إلا ما أراد، وأنه لا دين لأحد عليه، ولا حق لأحد قبله، فإن أعطى فبفضل، وإن منع فبعدل، وأن العباد يستطيعون ويعملون ويجزون بما يكسبون، وأن لله لطيفة يبتدئ بها من أراد ويتفضل بها على من أحب، ويوقعها في القلوب، فيعود بها إلى طاعته، ويمنعها من حقت عليه كلمته، فهذه جملة ما ينتهي إليه علم ابن آدم من قدر الله عز وجل، وما سوى ذلك مخزون عنه»[(٢)].

ويقول الطبري: «أنبأ جلَّ ذكره أنه المضل الهادي دون غيره، ولكن القرآن نزل بلسان العرب، على ما قد قدمنا البيان عنه في أول الكتاب، ومن شأن العرب إضافة الفعل إلى من وجد منه، وإن كان مسببه غير الذي وجد منه أحيانًا، وأحيانًا إلى مسببه، وإن كان الذي وجد منه الفعل غيره، فكيف بالفعل الذي يكتسبه العبد كسبًا ويوجده الله جلَّ ثناؤه عينا منشأة؟ بل ذلك أحرى أن يضاف إلى مكتسبه كسبًا له بالقوة منه عليه والاختيار منه له، وإلى الله جلَّ ثناؤه بإيجاد عينه وإنشائها تدبيرًا»[(٣)].

ويقول العمراني الشافعي في الرد على اتهام بعض المعتزلة: «والجواب: أن هذا جهل منه بمذهب أهل السُّنَّة على ما مضى من رميه لهم بمذهب المجبرة الذي قولهم أشبه بقولهم، ولسنا نقول: إن أفعال العباد من الله دون العباد، ولا من العباد دون الله، ولا من الله ومن العباد على حد واحد؛ لأنها لو كانت من الله دون العباد لعذبهم على غير ذنب

(١) شفاء العليل، ابن القيم (١/ ٤٢٨).
(٢) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية، ابن قتيبة (٣٥).
(٣) جامع البيان في تأويل آي القرآن (١/ ١٩٩).

ولم يصف نفسه بذلك، ولو كانت من العباد دون الله لشاركوا الله في الخلق»[١].

والجمع بين أن الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد وبين أن العباد لهم قدرة وتأثير في أفعالهم يمكن أن يحصل من مجموع مقالات أئمة السلف، فقد كثرت عنهم النقول التي فيها إثبات أن الله تعالى هو العالم بأفعال العباد، والمقدر والمريد والخالق لها، وأنه لا شيء يخرج عن ملكه وقهره، والنقول التي فيها أن الإنسان مختار لأفعاله ومسؤول عنها[٢]، ومن النقول التي من هذا النوع قول مطرف بن الشِّخير: «ليس لأحد أن يصعد فوق بيت فيلقي نفسه، ثم يقول: قدر لي، ولكنا نتقي ونحذر، فإن أصابنا شيء علمنا أنه لن يصيبنا إلا ما كتب لنا»[٣]، وقول قتادة في قوله تعالى: ﴿فَٱسۡتَحَبُّواْ ٱلۡعَمَىٰ﴾ [فصلت: ١٧]: «بينا لهم، فاستحبوا العمى على الهدى»[٤].

فهذه الآثار تدل على أن أئمة السلف يرون أن أفعال العباد واقعة باختيارهم وقدرتهم، وأما الآثار التي تبين أنهم يرون أن العباد لا يخلقون أفعالهم، وأنهم خلق لله تعالى فهي كثيرة جدًّا.

وقد ذكر ابن تيميَّة أن إثبات تأثير قدرة العبد في فعله وجعله ناتجًا عن قدرة الله خلقًا، وعن قدرة العبد تأثيرًا ليس خاصًّا بأئمة السلف، وإنما وافقهم عليه على جهة التقارب أو المطابقة عدد من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم، وفي هذا المعنى يقول: «وقول أبي الحسين ومتبعيه في القدر، وهو قول محققي أهل السُّنَّة الذين يقولون: إن الله خلق قدرة العبد وإرادته، وذلك مستلزم لخلقه فعل العبد، ويقولون: إن العبد فاعل لفعله حقيقة ومحدث لفعله، والله سبحانه جعله فاعلًا له محدثًا له، وهذا قول جماهير أهل السُّنَّة من جميع الطوائف، وهو قول كثير من أصحاب الأشعري؛ كأبي إسحاق الإسفراييني، وأبي المعالي، والجويني الملقب بإمام الحرمين، وغيرهما»[٥].

أدلة مذهب أهل السُّنَّة والجماعة:

الأدلة التي اعتمد عليها أهل السُّنَّة والجماعة في قولهم بأن أفعال العباد خلق لله تعالى وتحدث بتأثير قدرتهم تأثيرًا سببيًّا متنوعة، بعضها عقلي، وبعضها فطري، وبعضها نقلي، فمجموع تلك الأدلة يؤدي إلى ما قرره علماء أهل السُّنَّة في مسألة أفعال العباد،

---

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية، أبو الحسين العمراني (١/ ١٨٠).
(٢) انظر قدرًا من أقوال أئمة السلف في القدر: أقوال التابعين في مسائل التوحيد والإيمان، عبد العزيز المبدل (١٢٥).
(٣) أخرجه ابن بطة في الإبانة الكبرى (١٧١٣).
(٤) أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره (٢٠/ ٤٠٤).
(٥) منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٣/ ٧٤)، وانظر: (٣/ ٢٣٩، ٢٥١).

فالاستدلال بتلك الأدلة استدلال جمعي؛ أي: أنه لا بد من الجمع بين كل الأدلة، واعتبار دلالة بعضها بالنظر إلى دلالة بعضها الآخر، فبعض تلك الأدلة يدل على أن الله هو خالق كل شيء، ولا يخرج شيء في الكون عن خلقه وتدبيره، وبعضها يدل على أن العباد لهم تأثير واختيار في أفعالهم.

ومجموع أدلتهم لا يخرج في الجملة عما اعتمد عليه القدرية والجبرية في استدلالاتهم، ولكن أهل السُّنَّة يختلفون عنهم في تحديد مقتضى كل دليل ولازمه، وفي الإشارة إلى هذا المعنى يقول ابن القيم: «فكل دليل صحيح للجبرية إنما يدل على إثبات قدرة الرب تعالى ومشيئته، وأنه لا خالق غيره، وأنه على كل شيء قدير، لا يستثنى من هذا العموم فرد واحد من أفراد الممكنات، وهذا حق، ولكن ليس معهم دليل صحيح ينفي أن يكون العبد قادرًا مريدًا فاعلًا بمشيئته وقدرته، وأنه هو الفاعل حقيقة، وأفعاله قائمة به، وأنها فعل له لا لله، وأنها قائمة به لا بالله.

وكل دليل صحيح يقيمه القدرية فإنما يدل على أن أفعال العباد فعل لهم، قائم بهم، واقع بقدرتهم ومشيئتهم وإرادتهم، وأنهم مختارون لها غير مضطرين ولا مجبورين، وليس معهم دليل صحيح ينفي أن يكون الله سبحانه قادرًا على أفعالهم، وهو الذي جعلهم فاعلين.

فأدلة الجبرية متضافرة صحيحة على من نفى قدرة الرب سبحانه على كل شيء من الأعيان والأفعال، ونفى عموم مشيئته وخلقه لكل موجود، وأثبت في الوجود شيئًا بدون مشيئته وخلقه.

وأدلة القدرية متضافرة صحيحة على من نفى فعل العبد وقدرته ومشيئته واختياره، وقال: «إنه ليس بفاعل شيئًا، والله يعاقبه على ما لم يفعله، ولا له قدرة عليه؛ بل هو مضطر إليه مجبور عليه.

وأهل السُّنَّة وحزب الرسول وعسكر الإيمان لا مع هؤلاء ولا مع هؤلاء؛ بل هم مع هؤلاء فيما أصابوا فيه، وهم مع هؤلاء فيما أصابوا فيه، فكل حق مع طائفة من الطوائف فهم يوافقونهم فيه، وهم براء من باطلهم، فمذهبهم جمع حق الطوائف بعضه إلى بعض»[(١)].

الأدلة الدالة على أن الله خالق أفعال العباد:

استدل أهل السُّنَّة على أن الله خالق أفعال العباد بأنواع من الأدلة، **ترجع أصولها إلى نوعين:**

النوع الأول: الدليل العقلي، وهو قائم على امتناع التسلسل في الفاعلين، وفي بيانه

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم (١/١٩٩)، وانظر: (٢/٥٠٢).

يقول ابن تيميَّة: «دلت الدلائل اليقينية على أن كل حادث فالله خالقه، وفعل العبد من جملة الحوادث، وكل ممكن يقبل الوجود والعدم، فإن شاء الله كان، وإن لم يشأ لم يكن، وفعل العبد من جملة الممكنات؛ وذلك لأن العبد إذا فعل الفعل فنفس الفعل حادث بعد أن لم يكن، فلا بد له من سبب.

وإذا قيل: حدث بالإرادة؛ فالإرادة أيضًا حادثة، فلا بد لها من سبب. وإن شئت قلت: الفعل ممكن فلا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح، وعلى طريقة بعضهم فلا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح، وكون العبد فاعلًا له حادث ممكن، فلا بد له من محدث مرجح، ولا فرق في ذلك بين حادث وحادث.

والمرجح لوجود الممكن لا بد أن يكون تامًّا مستلزمًا وجود الممكن، وإلا فلو كان مع وجود المرجح يمكن وجود الفعل تارة وعدمه أخرى، لكان ممكنًا بعد حصول المرجح، يمكن وجوده وعدمه، وحينئذٍ فلا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح، وهذا المرجح إما أن يكون تامًّا مستلزمًا وجود الفعل، وإما أن يكون الفعل معه يمكن وجوده وعدمه، فإن كان الثاني لزم ألا يوجد الفعل بحال، ولزم التسلسل الباطل.

فعلم أن الفعل لا يوجد إلا إذا وجد مرجح تام يستلزم وجوده، وذلك المرجح التام هو الداعي التام والقدرة»[(١)].

وذكر أن الرازي ممن استدل بهذا الدليل، ولكنه أخطأ فيه من **جهتين**:

الأولى: أنه لم يضبط مقتضاه فجعله دالًّا على الجبر.

والثانية: أنه تناقض في التعامل معه.

النوع الثاني: **الدليل النقلي**، والنصوص مستفيضة في الدلالة على أن الله هو الخالق المدبر المهمين على كل ما في الكون، ومنه أفعال العباد؛ بل دلالتها على المعنى بلغت درجة الضرورة، ويمكن تصنيفها وتقسيمها على أنواع من الدلالات؛ كالنصوص التي فيها أن الله خالق كل شيء، والنصوص التي فيها أن الله خالق أفعال العباد بخصوصها، والنصوص التي فيها أنه لا يخرج شيء عن مشيئته وإرادته، والنصوص التي فيها أن الله هدى كل شيء، والنصوص التي فيها أن الله قدر كل شيء، ونحو ذلك، وهي كثيرة جدًّا.

الأدلة الدالة على إثبات تأثير العباد في أفعالهم:

استدل أهل السُّنَّة على أن العباد لهم تأثير في أفعالهم بعدد من الأدلة، **وترجع أصولها إلى نوعين**:

---

(١) منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٣/ ٢٩)، وانظر: (٣/ ٧٤، ١١٦، ٢٣٦)، وشفاء العليل، ابن القيم (٢/ ٥٠٢).

النوع الأول: الدليل الفطري، وذلك أن كل عاقل يجد من نفسه بالضرورة أنه يفرق بين حركاته التي تصدر منه باضطرار؛ كالرعشة ودقات القلب والسقوط من على الجبل من غير قصد، وبين الأفعال التي تصدر منه باختياره وإرادته، والعقلاء من الناس يفرقون بين النوعين في أحكامهم وتعاملهم مع الناس، فيلومون ويمدحون ويطلبون ويمنعون في الأفعال الاختيارية دون غيرها.

والعقلاء كذلك يستحسنون الأمر والنهي للقادر على الفعل، ويستقبحون الأمر والنهي للعاجز، ولو لم يكن مستقرًّا لديهم أن الإنسان مؤثر في أفعاله الاختيارية لما وقع ذلك منهم.

ومما يؤكد تأثير قدرة العبد في فعله أن الأفعال الاختيارية مختلفة باختلاف قوة الفاعل وضعفه، فما يقوم به القوي أكثر مما يقوم به الضعيف، ولو لم يكن للقدرة تأثير لما اختلفت الآثار ولما وقع التفاوت.

وهذا الدليل له ارتباط شديد بقضية إثبات الأسباب والقوى في الوجود، فكل دليل فطري وعقلي يدل على وجود الأسباب فهو دالٌّ على تأثير قدرة العبد في فعله الاختياري، وقد توارد أئمة السلف على إثباتها، يقول ابن تيميَّة: «الذي عليه السلف وأتباعهم وأئمة أهل السُّنَّة وجمهور أهل الإسلام المثبتون للقدر المخالفون للمعتزلة إثبات الأسباب، وأن قدرة العبد مع فعله لها تأثير كتأثير سائر الأسباب في مسبباتها، والله تعالى خلق الأسباب والمسببات، والأسباب ليست مستقلة بالمسببات؛ بل لا بد لها من أسباب أخر تعاونها، ولها مع ذلك أضداد تمانعها، والمسبب لا يكون حتى يخلق الله جميع أسبابه ويدفع عنه أضداده المعارضة له، وهو سبحانه يخلق جميع ذلك بمشيئته وقدرته، كما يخلق سائر المخلوقات»(١).

ويقول ابن حزم في بيان الضرورة في التفريق بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية: «فلا فرق بين من كابر وجاهر؛ فأنكر فعل المطبوع بطبعه وقال: ليس هو فعله بل هو فعل الله تعالى فيه فقط، وبين آخر جاهر وكابر فأنكر فعل المختار باختياره وقال: ليس هو فعله؛ بل هو فعل الله تعالى فيه فقط، وكلا الأمرين محسوس بالحس، معلوم بأول العقل وضرورته أنه فعل لما ظهر منه، ومعلوم كل ذلك بالبرهان الضروري أنه خلق الله تعالى في المطبوع وفي المختار»(٢).

اعتراض ودفعه:

اعترض الأشاعرة على هذا الدليل بأن قالوا: إنه لا يدل على أن أفعال العباد حاصلة بتأثير قدرتهم، وإنما غاية ما يدل عليه أن أفعال العباد واقعة عند اختيارهم، فما المانع

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨/ ٤٨٧).
(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (٣/ ٤٦).

أن الله يخلق أفعال العباد عند شعورهم بها، وقصدهم إليها على سبيل العادة؟[١].

وهذا الاعتراض غير صحيح؛ لأنه مبني على مقدمة خاطئة وهي: إنكار خصائص الأشياء وتأثير الأسباب في الوجود، وله لوازم باطلة، ومن أظهرها أنه لو لم يكن للقدرة تأثير في الفعل لما كان هناك فرق بين وقوع الفعل بالقدرة وغير أوصاف الإنسان الأخرى، فإنه بناء على قولهم يجوز أن يقع من العبد فعل الصلاة بشروطها وأركانها عند قيام وصف الجوع به أو العطش؛ إذ لا فرق عندهم بين معنى الجوع ومعنى القدرة من حيث الخواص والآثار، وهذا مناقض لما يجده العقلاء في نفوسهم[٢].

النوع الثاني: **الدليل النقلي**، والنصوص مستفيضة في الدلالة على أن العبد فاعل لفعله حقيقة، وأنه قائم به وصادر منه باختياره وقدرته؛ بل دلالتها على هذا المعنى بلغت حد الضرورة، ويمكن تصنيفها وتقسيمها إلى أنواع مختلفة؛ كالنصوص الدالة على أن كل إنسان محاسب على أفعاله، والنصوص الدالة على مدح المؤمنين وذم الكافرين، والنصوص الدالة على إثبات المشيئة والاختيار للعباد، والنصوص التي تتحدث عن المسارعة إلى الخيرات، والنصوص الدالة على اعتراف الأنبياء بخطاياهم، والنصوص الدالة على اعتراف الكفار بكفرهم، وغيرها كثير.

فأدلة أهل السُّنَّة والجماعة في مسألة أفعال العباد جمعت بين الضرورات كلها، ونسقت بينها، فقد جمعت بين الأدلة الدالة على أن الله خالق كل شيء، وبين الأدلة الدالة على أن العباد مؤثرون في أفعاله، ومن خالفهم من القدرية ناقضوا النوع الثاني، والجبرية ناقضوا النوع الأول، يقول ابن تيميَّة: «فدليلهم ـ أي: أهل السُّنَّة ـ اقتضى مشيئة العبد، وأنه فاعل بالاختيار، وهذا الدليل اقتضى أن هذه المشيئة والاختيار حصلت بمشيئة الرب، فكلا الأمرين حق.

فمن قال: إن العبد لا مشيئة له ولا اختيار، أو قال: إنه لا قدرة له، أو أنه لم يفعل ذلك الفعل، أو لا أثر لقدرته فيه ولم يحدث تصرفاته، **فقد أنكر موجب الضرورة الأولى**.

ومن قال: إن إرادته وفعله حدثت بغير سبب اقتضى حدوث ذلك، وأن العبد أحدث ذلك وحاله عند إحداثه كما كان قبل إحداثه؛ بل خص أحد الزمانين بالإحداث من غير سبب اقتضى تخصيصه، وأنه صار مريدًا فاعلًا محدثًا بعد أن لم يكن كذلك، من غير شيء جعله كذلك، **فقد قال بحدوث الحوادث بلا فاعل**»[٣].

---

(١) انظر: أبكار الأفكار، الآمدي (٢/ ٤٠٩).

(٢) انظر أمثلة أخرى: منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٣/ ١١٣).

(٣) منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٣/ ٢٣٧).

اعتراضات المخالفين على مذهب أهل السُّنَّة في أفعال العباد:

المعترضون على مذهب أهل السُّنَّة في أفعال العباد صنفان: القدرية والجبرية، والقدرية تعترض على المعاني التي فيها إثبات خلق الله لأفعال العباد، والجبرية تعترض على المعاني التي فيها إثبات تأثير العباد في أفعالهم، وسنركز على أهم الاعتراضات التي أوردوها:

الاعتراض الأول: أنه لا معنى لقولكم، فإنه إذا كان الإنسان لا يمكن أن يخرج عما شاء الله وخلقه، فمنتهى ذلك أنه مجبور وميسر، ولا تأثير لقدرته واختياره، فالإنسان بناءً على قولكم مجبور في صورة مختار، كما يقرر الرازي[(١)].

الجواب: هذا الاعتراض اشتمل على كلام مجمل غير محرر، **فإن لفظ الجبر يحتمل معنيين:**

المعنى الأول: أن يراد به معناه في اللغة، وهو إلزام الغير بما لا يريده ولا يرضاه، فهذا معنى باطل، لا يصح أن يقال: إن الله جبر العباد؛ لأنه ليس واقعًا؛ فالله تعالى لم يجعل البشر ملزمين بما يقع منهم بغير اختيار منهم.

والمعنى الثاني: أن يراد به القهر والغلبة وخلق كل شيء، وأنه لا حول ولا قوة للعباد إلا بالله، فهذا المعنى صحيح، فإن الله تعالى لا يخرج عن ملكه شيء، ولا يمكن أن يقع في الكون شيء بغير خلقه، ولكن ذلك لا ينافي أن يكون للإنسان اختيار وتأثير في فعله، فالذي خلق الكون يقدر على أن يجعل الإنسان متصفًا بالإرادة والقدرة التي تجعله يختار من الأفعال والأعمال ما يريد من غير أن يكون مجبرًا وملزمًا بها.

وفي بيان هذا التفصيل وتحرير عبارات أئمة السلف فيه يقول ابن تيميَّة: «فإن قيل: قولكم: إذا جعلنا الله فاعلًا وجب وجود ذلك الفعل، وخلق الفعل يستلزم وجوده، ونحو ذلك من الأقوال يقتضي الجبر، وهو قول باطل.

قيل: لفظ (الجبر) لم يرد في كتاب ولا سُنَّة لا بنفي ولا إثبات، واللفظ إنما يكون له حرمة إذا ثبت عن المعصوم، وهي ألفاظ النصوص، فتلك علينا أن نتبع معانيها، وأما الألفاظ المحدثة مثل لفظ (الجبر) فهو مثل لفظ (الجهة والحيز) ونحو ذلك.

ولهذا كان المنصوص عن أئمة الإسلام ـ مثل: الأوزاعي، والثوري، وعبد الرحمٰن بن مهدي، وأحمد بن حنبل، وغيرهم ـ أن هذا اللفظ لا يثبت مطلقًا ولا ينفى مطلقًا، فلا يقال مطلقًا: جبر، ولا يقال: لم يجبر؛ لأنه لفظ مجمل.

ومن علماء السلف من أطلق نفيه؛ كالزبيدي صاحب الزهري، وهذا نظر إلى المعنى

---

(١) انظر: المطالب العالية، الرازي (٩/ ٢٥).

المشهور من معناه في اللغة، فإن المشهور إطلاق لفظ (الجبر والإجبار) على ما يفعل بدون إرادة المجبور؛ بل مع كراهته، كما يجبر الأب ابنته على النكاح.

وهذا المعنى منتف في حق الله تعالى؛ فإنه سبحانه لا يخلق فعل العبد الاختياري بدون اختياره؛ بل هو الذي جعله مريدًا مختارًا، وهذا لا يقدر عليه أحد إلا الله.

ولهذا قال من قال من السلف: الله أعظم وأجل من أن يجبر، إنما يجبر غيره من لا يقدر على جعله مختارًا، والله تعالى يجعل العبد مختارًا فلا يحتاج إلى إجباره.

ولهذا قال الأوزاعي والزبيدي وغيرهما: نقول: جبل ولا نقول جبر؛ لأن الجبل جاءت به السُّنَّة كما في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال لأشج عبد القيس: «**إن فيك خلقين يحبهما الله: الحلم والأناة**». فقال: أهما خلقان تخلَّقت بهما، أم جبلني الله عليهما؟ فقال: «**بل جبلت عليهما**». فقال: الحمد لله الذي جبلني على خلقين يحبهما الله(١).

فقد يراد بلفظ (الجبر) نفس فعل ما يشاؤه، وإن خلق اختيار العبد؛ كما قال محمد بن كعب القرظي: الجبار هو الذي جبر العباد على ما أراده، وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال في الدعاء المأثور عنه: اللَّهُمَّ داحي المدحوات، وسامك المسموكات، جبار القلوب على فطرتها، شقيها وسعيدها.

فإذا أريد بالجبر هذا فهذا حق، وإن أريد به الأول فهو باطل، ولكن الإطلاق يفهم منه الأول، فلا يجوز إطلاقه، فإذا قال السائل: أنا أريد بالجبر المعنى الثاني، وهو أن نفس جعل الله للعبد فاعلًا قادرًا يستلزم الجبر، ونفس كون الداعي والقدرة يستلزم وجود الفعل جبر.

قيل: هذا المعنى حق، ولا دليل لك على إبطاله، وحذاق المعتزلة كأبي الحسين البصري وأمثاله يسلمون هذا، فيسلمون أن مع وجود الداعي والقدرة يجب وجود الفعل»(٢).

والتفصيل الذي قيل في لفظ «الجبر» يقال في كل الألفاظ والتراكيب المقاربة له، مثل: هل الإنسان مسير أم مخير؟ وهل الإنسان مؤثر في فعله أم لا؟ ونحوها من التراكيب.

فإن أهل السُّنَّة لا يطلقون القول بأن الإنسان مخير أو مسير، وإنما يفصلون ويفرقون ويؤكدون على أن لفظ التخيير والتسيير فيهما قدر من الإجمال، ويقولون: هو مخير من

(١) أخرجه مسلم (١٨)، وأبو داود (٥٢٢٥).
(٢) منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٣/ ٢٤٥).

جهة أن له إرادة وقدرة يفرق بها بين الأعمال الواقعة منه، فيفعل ما يريده ويختاره، ولا يفعل ما لا يريده ولا يختاره، وهو مسير من جهة كونه لا يخرج عن ملكوت الله وجبروته وقهره وغلبته، وسيأتي لهذا الاعتراض مزيد بيان قريبًا.

الاعتراض الثاني: أن قولكم: الله خلق الداعي في نفس العبد، والعبد لا يخرج عما خلقه الله فيه يقتضي أن الله ظلم الكافر؛ لأنه لم يخلق في نفسه داعي الإيمان، وخص المؤمن به، وأنتم تسمونها نعمة الإيمان والهداية.

وهذا الاعتراض غير ملزم لأهل السُّنَّة؛ لأنه قائم على أصول القدرية، فهم يعتقدون أن إقدار الله المؤمن والكافر والبر والفاجر سواء، ويعتقدون أن إعانة الله للمطيع لا تختلف في أي شيء عن إعانته للعاصي، فالمؤمن رجح الطاعة بنفسه، والكافر رجح الكفر بنفسه.

وهذا القول فاسد لأمرين:

الأمر الأول: أنه يستلزم مناقضة الضرورة العقلية؛ لأن ترجيح الفعل الممكن ـ ومنه فعل العبد ـ لا بد له من مرجح، ولا بد أن ينتهي ذلك إلى قدرة قديمة غير ممكنة، وإلا وقعنا في الترجيح بين مرجح موجب، فلو كان المرجح لفعل العباد من قبلهم لوقعنا في الترجيح بلا مرجح، فلا بد أن يكون المرجح هو قدرة الله وخلقه، وإذا كان الأمر كذلك؛ فإنه يمتنع أن يكون خلق الله وإعطاؤه للمؤمن والكافر متساوٍ؛ إذ لو كان مستاويًا لما وقع الاختلاف بين أفعالهم.

وحاصل هذا الأمر: أن الأدلة العقلية دلت على أن أفعال العباد لا بد أن تكون منتهية إلى قدرة الله تعالى، والضرورة الحسية تدل على أن أفعال العباد ليست متساوية، فلا يمكن أن يكون إعطاء الله متساويًا للعباد.

الأمر الثاني: أن ذلك القول مخالف للنصوص الشرعية الظاهرة، فقد دلَّت على أن الله منَّ على المؤمنين بشيء لم يعط للكفار، وفي بيان قدرٍ من تلك النصوص وبيان دلالتها يقول ابن تيميَّة: «وهذا القول فاسد باتفاق أهل السُّنَّة والجماعة المثبتين للقدر، فإنهم متفقون على أن لله على عبده المطيع المؤمن نعمة دينية خصه بها دون الكافر، وأنه أعانه على الطاعة إعانة لم يعن بها الكافر، كما قال الله ﷻ: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ ۝٧﴾ [الحجرات: ٧]، فبيَّن أنه حبَّب إليهم الإيمان وزينه في قلوبهم.

فالقدرية تقول: هذا التحبيب والتزيين عام في كل الخلق، أو هو بمعنى البيان وإظهار دلائل الحق. والآية تقتضي أن هذا خاص بالمؤمنين، ولهذا قال: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ ۝٧﴾، والكفار ليسوا راشدين.

وقال تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ

صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقال: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَٰفِرِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ [الأنعام: ١٢٢]، وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوٓا۟ أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنۢ بَيْنِنَآ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٥٣﴾﴾ [الأنعام: ٥٣]، وقال تعالى: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا۟ قُل لَّا تَمُنُّوا۟ عَلَىَّ إِسْلَٰمَكُم بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٧﴾﴾ [الحجرات: ١٧].

وقد أمر الله عباده أن يقولوا: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، والدعاء إنما يكون لشيء مستقبل غير حاصل يكون من فعل الله تعالى. وهذه الهداية المطلوبة غير الهدى الذي هو بيان الرسول ﷺ وتبليغه.

وقال تعالى: ﴿يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ﴾، وقال تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُزَكِّى مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢١﴾﴾ [النور: ٢١]، وقال الخليل عليه السلام: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَآ﴾ [البقرة: ١٢٨]، وقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا۟ وَكَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يُوقِنُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [السجدة: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ [القصص: ٤١].

ومثل هذا كثير في الكتاب والسُّنَّة، يبيِّن سبحانه وتعالى اختصاصه عباده المؤمنين بالهدى والإيمان والعمل الصالح، والعقل يدل على ذلك، فإنه إذا قدر أن جميع الأسباب الموجبة للفعل من الفاعل كما هي من التارك، كان اختصاص الفاعل بالفعل ترجيحًا لأحد المثلين على الآخر بلا مرجح، وذلك معلوم الفساد بالضرورة. وهو الأصل الذي بنوا عليه إثبات الصانع، فإن قدحوا في ذلك انسد عليهم طريق إثبات الصانع.

وغايتهم أن قالوا: القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح؛ كالجائع والخائف، وهذا فاسد، فإنه مع استواء الأسباب الموجبة من كل وجه يمتنع الرجحان»[1].

فأهل السُّنَّة والجماعة بناءً على هذه الأدلة يعتقدون أن الله منَّ على المؤمنين بشيء لم يعطه الكافرين، وهذا لا يدخل في الظلم، وذلك لأن هناك فرقًا بين معنى العدل ومعنى الفضل، فالله عدل بين المسلم والكفار في إعطاء الاستطاعة التي يتحصل بها الفعل، وفي البيان والإرشاد، وأما الفضل والتفضل فلا يشترط فيه التساوي، فالفاعل لا يكون ظالمًا لغيره إلا إذا منعه حقًّا هو له، وأما إذا منعه من فضله وتفضله فلا يكون ظالمًا له.

يقول ابن القيم في بيان هذا المعنى في أثناء حديثه عن منع الله الكافرين الهداية: «لا

(١) منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٣/ ٤٣).

يكون بمنعهم سبحانه لهم من ذلك ظالمًا، وإنما يكون المانع ظالمًا إذا منع غيره حقًّا لذلك الغير عليه، وهذا هو الذي حرّمه الرب على نفسه، وأما منع غيره ما ليس حقًّا محضُ فضلِه ومنَّته عليه لم يكن ظالمًا بمنعه.

فإن قلت: فإذا كان العطاء والبذل والتوفيق إحسانًا ورحمة وفضلًا؛ فهلا كانت الغلبة له، كما أن رحمته تغلب غضبه؟»[(١)].

قيل: هذا سؤال عن الحكمة التي أوجبت تقديم العدل على الفضل في بعض المحال، وهلا ساوى بين العباد في الفضل، وهذا السؤال حاصله: لم تَفضَّلَ على هذا ولم يتفَضَّل على هذا؟! وقد تولى سبحانه الجواب عنه بقوله: ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٢١﴾﴾ [الحديد: ٢١]، وقوله: ﴿لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَىْءٍ مِّن فَضْلِ ٱللَّهِ وَأَنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٢٩﴾﴾ [الحديد: ٢٩]، ولما سأله اليهود والنصارى عن تخصيص هذه الأمة بأجرين وإعطائهم أجرًا أجرًا، قال: **«هل ظلمتكم من حقكم شيئًا؟ قالوا: لا، قال: فذلك فضلي أوتيه من أشاء»**[(٢)].

وليس في الحكمة إطلاع فرد من أفراد الناس على كمال حكمته في عطائه ومنعه؛ بل إذا كشف الله عن بصيرة العبد حتى أبصر طرفًا يسيرًا من حكمته في خلقه وأمره وثوابه وعقابه، وتأمل أحوال محال ذلك، واستدل بما علمه على ما لم يعلمه، وتيقن أن مصدر ما علم وما لم يعلمه لحكمة بالغة لا توزن بعقول المخلوقين، فقد وفق للصواب.

ولما استشكل المشركون هذا التخصيص قالوا: ﴿أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنۢ بَيْنِنَآ﴾ [الأنعام: ٥٣] فقال لهم الله مجيبًا لهم: ﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٥٣﴾﴾ [الأنعام: ٥٣]، وهذا جواب شاف كاف، وفي ضمنه أنه سبحانه أعلم بالمحل الذي يصلح لغرس شجرة النعمة فتثمر بالشكر من المحل الذي لا يصلح لغرسها، فلو غرست فيه لم تثمر، فكان غرسها هناك ضائعًا لا يليق بالحكمة كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤][(٣)]، وسيأتي لهذه القضية مزيد نقاش.

• القول الثاني: مذهب القدرية:

وهم من غلب جانب التكليف على جانب القدر أو يقال بعبارة أخرى: من غلب الشرع على القدر.

والقدرية يتفرعون إلى ثلاثة تيارات:

التيار الأول: نفاة العلم، ويسمون القدرية الأولى، والقدرية الغلاة، وهم الذين

(١) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، الموصلي (٢٤٣).

(٢) أخرجه البخاري (٥٥٧).

(٣) انظر: مختصر الصواعق المرسلة، الموصلي (٢/٦٠٨).

يقولون: إن الله لا يعلم أفعال العباد إلا بعد وقوعها، وهو معنى قولهم: إن الأمر أُنُف، كما في حديث ابن عمر.

التيار الثاني: الذين يقولون: إن الله لم يخلق المعاصي، وإنما خلق الطاعات فقط، وهذا القول هو الذي قال به كثير من رواة الحديث، الذين قال فيهم الإمام أحمد: «إذا فتشت أهل البصرة وجدت ثلثهم قدرية»، ومنشأ هذا القول أنهم يريدون تبرئة الله ﷻ من أفعال العباد المخالفة للعقل وللشرع.

التيار الثالث: الذين يقولون: إن الله لم يخلق أفعال العباد، وأن الذي أحدث أفعال العباد هم العباد أنفسهم، فهي ليست داخلة تحت مقدورات الله، فقدرة الله ﷻ لا تصل إلى أفعال العباد، وأن العباد هم الذين يحدثون أفعالهم من غير مشاركة لقدرة الله، أو تأثير في أفعالهم، وهذا القول قال به المعتزلة، وهم أكثر من مثل القدرية.

ومذهب المعتزلة في القدر الذي حكينا صورته قبل قليل يقوم على ثلاثة أصول وجودية:

الأصل الأول: استحالة حدوث مقدور بقدرتين من جهة واحدة، وهذا الأصل يتفقون فيه مع أهل السُّنَّة والجماعة، وقد سبق شرحه.

الأصل الثاني: أن الوجود معنى واحد، لا يقبل الزيادة ولا النقصان، ولا التفاوت، ولا تعدد الجهات، فهو معنى واحد تشترك فيه كل الموجودات، ووجود الشيء ليس له جهات متعددة، وإنما هو معنى واحد فقط.

ومعنى هذا الكلام: أن الوجود شيء واحد، ومعنى مشترك بين كل الموجودات المحدثات، فكلها تشترك في هذا المعنى فلا تتفاضل فيه، ولا يحصل فيها النقصان والزيادة فلا يقال مثلًا: إن وجود هذا الشيء الموجود ـ كالجوال مثلًا ـ معنى زائد على وجود كأس الماء، فالوجود الذي في كأس الماء هو نفسه الوجود الذي في الجوال، هو شيء واحد لا يتفاضل ولا يتزايد، وأن الموجودات إنما تتفاضل بما زاد على الوجود من الصفات؛ كالقسوة، والطول، والضخامة، ونحو ذلك، أما الوجود فهو معنى واحد لا يتعدد.

واستدلوا على ذلك بأن انتقال الشيء من العدم إلى الوجود لا يحصل شيئًا فشيئًا، وإنما يحصل دفعة واحدة، فلما كان حاله كذلك دل على أنه ليس متعدد الجهات؛ إذ لو كان متعدد الجهات لوقع شيئًا فشيئًا.

يقول القاضي عبد الجبار في بيان هذا الأصل: «باب في أن الفعل الواحد لا يجوز أن يحدث من جهتين ولا من قادرين ولا بقدرتين»، ثم قال في أثناء هذا الباب: «واشتمل هذا الباب على أن الحدوث الذي هو الانتقال من العدم إلى الوجود على أن الحدوث الذي يتعلق بالقادر هو من الصفات التي لا تقبل الزيادة؛ بل ليس للمحدَث بكونه حادثًا

أزيد من صفة واحدة»[١]، ثم قال في أثناء كلامه: «الذي يصح تعلقه بالقادر من وجوه الأفعال هو معنى الحدوث لا غير».

معنى هذا الكلام: أن القادر يتعلق به الفعل من جهة واحدة فقط هي جهة الحدوث؛ أي: الانتقال من العدم إلى الوجود، ثم قال: «وذلك ـ يعني: الحدوث ـ هو جهة واحدة لا زيادة عليها»[٢]؛ يعني: أن الحدوث معنى واحد لا تتعدد فيه الجهات.

الأصل الثالث: أن المقدور ـ الفعل الحادث ـ لا يصح أن يقع إلا بقدرة واحدة؛ لأنه إذا لم تكن له إلا جهة واحدة ينتقل فيها من العدم إلى الوجود، وثبت أنه يستحيل حدوث مقدور من قادرين من جهة واحدة؛ دلَّ ذلك على أن الفعل لا يمكن أن يقع إلا بقدرة واحدة، ويستحيل أن تشترك فيه عدد من القدرات.

وفي بيان هذا الأصل يقول القاضي عبد الجبار: «إذا كانت الصفة واحدة ـ يعني: صفة الحدوث ـ فليس يصح تعلقها بأزيد من فاعل واحد»[٣]، معنى هذا الكلام: أن التأثير في الفعل لا يكون إلا بقدرة واحدة؛ لأن حدوث الفعل ليس له إلا جهة واحدة.

بل نصُّوا بناءً على هذا الأصل أن القادر لا يستطيع أن يؤثر في الفعل بقدرتين، وإنما لا يؤثر هو نفسه في الفعل إلا بقدرة واحدة؛ لأن القدرة ليس لها إلا جهة واحدة في هذا الفعل، يقول القاضي عبد الجبار: «القادر الواحد لا يجوز أن يقدر عليه ـ يعني: على إحداث الفعل ـ بقدرتين كما لم يجز أن يقدر عليه قادران»[٤].

وكل ذلك بنوه على أن الوجود معنى واحد لا تعدد فيه؛ فليس فيه جهات مختلفة حتى تتعلق به قدرات مختلفة.

وبناءً على هذا الأصل الثالث قرروا أصلًا آخر وهو: أن القدرة لا تؤثر في الفعل إلا بالإحداث ولا تؤثر فيه بالسببية؛ لأن انتقال الفعل من العدم إلى الوجود ليس له إلا جهة واحدة، وهي جهة الإحداث، وأما غير ذلك فلا يتحقق.

ولأجل هذه الأصول اضطر المعتزلة إلى أن يأخذوا بأصل واحد من ذينك الأصلين الضروريين، ويفرطوا في الأصل الثاني، فأخذوا بأصل التكليف، أن العباد يؤثرون في أفعالهم، وتنكَّروا للأصل الأول، وهو أن الله ﷻ خالق كل شيء ومؤثر في كل شيء، وحاولوا أن يؤولوه ويضعفوا من ضرورته.

---

(١) انظر: المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار (٣٢٦).
(٢) انظر: المصدر السابق.
(٣) انظر: المصدر السابق.
(٤) انظر: المصدر السابق.

ولا شك أن هذا خلل في التعامل مع الأصول الضرورية، فكل شيء ثبت كونه ضروريًّا فيجب الأخذ به، وأي رأي أو قول يجمع أو يحقق الجمع بين الضروريات فيجب الأخذ به، وأي قول يؤدي إلى الأخذ ببعض الضروريات وترك بعضها أو التنكر لها أو القدح فيها أو التقليل من قيمتها فيجب تركه؛ لأنه قول باطل.

من خلال هذا الشرح لمذهب المعتزلة ظهر أن الإشكال عندهم في الأصول ناتج من الأصل الثاني الذي ترتب عليه الأصل الثالث، ومن هنا فارقوا مذهب أهل السُّنَّة والجماعة.

وحاصل قول المعتزلة في أفعال العباد: أن العبد هو الخالق الوحيد لفعله، وأنه هو المحدِث وحده لما يصدر منه من أفعال، يقول القاضي عبد الجبار: «فصل في خلق أفعال العباد، والغرض منه في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم المحدِثون لها؛ فالله ليس خالقًا لأفعال العباد»[(١)]، ويقول أبو القاسم البلخي عن المعتزلة: «أجمعوا على أن الله لا يحب الفساد، ولا يخلق أفعال العباد»[(٢)]، ويقول القاضي عبد الجبار: «اتفق أهل العدل ـ يعني: المعتزلة ـ على أن أفعال العباد من تصرفهم، وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث لها سواهم، وأن من قال: إن الله سبحانه وتعالى خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه»[(٣)].

من خلال هذا الكلام يظهر أن المعتزلة يقولون: الإنسان حين يقوم بالفعل ـ يصلي مثلًا أو يزكي ـ فليس هناك مؤثر في هذا الفعل إلا هو، والله عز وجل لا تأثير لقدرته في هذا الفعل.

وقد حكى القاضي عبد الجبار وأبو القاسم البلخي إجماع أهل العدل على ذلك، ومع ذلك فقد ذكر القاضي عبد الجبار في بعض كتبه أن بعض أصحابهم خالف في هذه القضية.

ونبَّه الخوارزمي إلى أن المعتزلة لا يقولون: العباد خالقون لأفعالهم تأدبًا مع الله، وإنما يقولون: محدِثون لها أو أنها صادرة من جهتهم، ولا يصرحون بأنهم خالقون لها من جهة المعنى، وإنما من جهة التأدب مع الله سبحانه وتعالى، وذكر القاضي عبد الجبار خلاف المعتزلة في ذلك، ثم قال: «وأما تسمية أفعالنا بأنها مخلوقة فغير جائزة على الإطلاق، وقد منع السمع من إطلاق لفظ الخالق في العبد، وإن كان من حيث اللغة لا تمتنع تسمية ذلك»[(٤)].

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار (٣٣٦).

(٢) المقالات (٦٣).

(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار (٨/٣).

(٤) المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار (٤١٤).

تنبيهٌ:

المعتزلة لا يقولون: العباد مستقلون تمام الاستقلال في إحداث أفعالهم، وإنما يقولون: الله ﷻ أعطى العباد صفات وقدرات استطاعوا من خلالها أن يستقلوا بأفعالهم الحادثة، فلا يشركهم فيها أحد، ويدل على ذلك قول القاضي عبد الجبار حين قال: «وأن الله ﷻ أقدرهم على ذلك»؛ أي: أنه سبحانه وتعالى خلق العباد خلقة تحمل صفات وقدرات بها يستطيعون الاستقلال بأفعالهم، ويقول القاضي عبد الجبار أيضًا: «العبد وإن أحدث الفعل وأوجده، فإنما يصح منه ذلك من حيث جعله الله على الصفات التي لولا كونه عليها لما صح منه أن يحدث أو يفعل»[1].

ونبَّه القاضي عبد الجبار على أن بعضهم يرى أن الله تعالى يقدر على منع العبد من فعله، حيث يقول تعليقًا على بعض الآيات التي فيها أن الله يفعل ما يشاء: «إنما يدل على أنه يصح أن يفعله لو شاء ذلك، وهذا مما لا نمنع منه لو كان الطبع كما قالوه؛ لأنه تعالى قادر على أن يمنع الكافر من الإيمان بضروب من الموانع؛ لأنه مع التكليف والتخلية لا يجوز أن يفعله؛ لأنه يقتضي كونه فاعلًا للقبيح، تعالى عن ذلك»[2].

الأدلة التي اعتمد عليها المعتزلة:

اعتمد المعتزلة في تأسيس قولهم على **نوعين من الأدلة**:

النوع الأول: الأدلة العقلية، وهي الأصل المعتمد في هذه القضية، فباب القدر عند المعتزلة لا يصح أن يبنى إلا على الأدلة العقلية، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار حين ذكر مسألة أفعال العباد: «الاستدلال بالسمع على هذه القضية متعذر؛ لأنا إذا لم نعلم القديم، وأنه عدل حكيم لا يظهر المعجزة على الكذابين لا يمكننا الاستدلال بالقرآن، وصحة هذه المسائل كلها مبنية على هذه المسألة»[3]

ومعنى هذا الكلام: أنا لا نستطيع أن نثبت أن القرآن صحيح إلا إذا أثبتنا أن النبي ليس بكاذب، ولا نستطيع أن نثبت بأن النبي ليس بكاذب إلا إذا أثبتنا بأن الله حكيم لا يؤيد الكاذب، ولا نستطيع هذا المعنى إلا إذا أثبتنا أن الكون حادث، إلى غير ذلك من السلسلة.

والأدلة العقلية التي اعتمدوا عليها عديدة، ومنها:

الدليل الأول: أن البشر يفرقون بين المسيء والمحسن، وبين حسن الوجه وقبيح

---

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار (٨/ ١٤٣).

(٢) متشابه القرآن (١/ ٢٩٠).

(٣) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار (٣٥٥).

الوجه، فيمدح الناس على حسن الأفعال وعلى قبحها، ولكنهم لا يمدحون على قبح الأوجه وعلى حسنها، فهذا يدل على أنهم يفرقون بين الأفعال التي تقع بالاختيار، وبين الأفعال التي لا تقع بالاختيار، وهذا التفريق يدل على أن بعض أفعال العباد تقع بخلقهم وإحداثهم[١].

والاستدلال بهذا الدليل على إثبات استقلال العباد بالتأثير في أفعالهم غير صحيح؛ لأن غاية ما يدل عليه أن العباد لهم تأثير في أفعالهم، ولا أحد ينازعهم في ذلك من أهل السُّنَّة، وهم لا يقولون ذلك، وإنما يقولون: الله ﷻ لا تأثير له في أفعال العباد، ودليلهم لا يدل على الدعوى، وإنما يدل على قدر منها، فدعوى المعتزلة مركبة من شيئين: أن العباد مؤثرون في أفعالهم، وأن الله ﷻ لا تأثير له في أفعال العباد، ودليلهم الذي ذكروه غاية ما يدل عليه الأمر الأول، ولا يدل على المركب الثاني.

الدليل الثاني: أنا ندرك إدراكًا جازمًا بأن أفعالنا تابعة لمقاصدنا وإرادتنا، فنحن ندرك إدراكًا جازمًا بأننا إذا أردنا أن نفعل بعض الأشياء نفعلها، وإذا أردنا أن نترك بعض الأشياء نتركها، وهذا علم ضروري يشعر به كل إنسان[٢].

وهذا الدليل قاصر؛ لأن مذهب المعتزلة مركب من شيئين، وهو لا يدل إلا على شيء واحد منهما، فغاية ما يدل عليه هذا الدليل أن العباد لهم تأثير في أفعالهم، وأهل السُّنَّة والجماعة يقولون بذلك، فهو يصلح للرد على الجبرية ولا يصلح لتأسيس قول المعتزلة؛ لأن قولهم لا يقوم على مجرد إثبات تأثير قدرة العباد في أفعالهم، وإنما يقوم مع ذلك على نفي تأثير قدرة الله في أفعالهم.

والذي أدى بهم إلى أن يستدلوا بهذا الدليل القاصر هو ظنهم أن الأفعال الحادثة ليس لها إلا جهة واحدة في التأثير، ولما وجدوا قدرة العباد مؤثرة في أفعالهم؛ انتهوا إلى نفي تأثير قدرة الله تعالى، فدخل عليهم الفساد من أصولهم الوجودية الباطلة التي سبق بيانها.

الدليل الثالث: أنه لو كان الله هو الفاعل لأفعالنا أو الخالق لأفعالنا بحيث يكون هو المؤثر فيها لبطل التكليف، وكان الله ﷻ هو المستحق للثواب والعقاب لأنه هو الفاعل، ولكان الله هو المتصف بالصفات القبيحة من الكذب والظلم والشرور وغيرها[٣].

والاعتماد على هذا الدليل غير صحيح؛ **لأمور**:

الأمر الأول: أن التكليف قائم على وجود الإرادة والقدرة المؤثرة، وهذا متحقق في

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (٣٣٢).
(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (٣٣٦).
(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة (٣٤٥).

بني الإنسان بالضرورة، فكل إنسان يدرك من تلقاء نفسه بأنه يملك قدرة وإرادة يستطيع من خلالها التفريق بين ما يصدر منه من الأفعال المختلفة، وإثبات خلق الله تعالى لأفعال لا ينافي وجود الإرادة المؤثرة عند الإنسان كما سبق بيانه.

الأمر الثاني: أن هذا الدليل قائم على الخلط بين معنى الخلق ومعنى التأثير السببي، فالله تعالى خلق الأسباب في الوجود، فيؤثر كل سبب في مسببه من غير أن يكون في ذلك إشراك بالله، أو أن يوصف الله تعالى بما يحدث عن الأسباب الوجودية الأخرى، فالنار تتسبب في حدوث الإحراق، والله تعالى لا يوصف بكونه محرقًا، والماء يتسبب في الإغراق والله تعالى لا يوصف بكونه مغرقًا، فكذلك الحال في تأثير قدرة العباد في أفعالهم لا يختلف عن تأثير النار في الإحراق، والطعام في الإشباع، والماء في الري، وجسم البقرة في إنتاج اللبن، فكل تلك الأمور تقع بخلق الله بما وضعه الله في تلك الموجودات من خواص تأثيرية، فلو كان خلق الله لأفعال العباد مع خواص قدراتهم يقتضي أن يوصف الله بمقتضيات أفعال العباد؛ لوجب أن يوصف الله بمقتضيات كل الأسباب، وهذا لا يقول به عاقل.

النوع الثاني: **الأدلة النقلية**، وهي أدلة فرعية معضدة عندهم، وقد حاول المعتزلة أن يحشدوا الأدلة النقلية التي يرون فيها تأييدًا لقولهم، فجمعوا قدرًا كبيرًا منها.

وقبل أن نذكر أصول أدلتهم النقلية لا بد من التنبيه على أن كل الأدلة التي استدلوا بها تحقق غرضًا واحدًا فقط، هو أن العباد قادرون على أفعالهم، وأن لهم تأثيرًا على الأفعال، وهذا القدر لا يخالفهم فيه أهل السُّنَّة، وإنما يخالف فيه الجبرية، فالأدلة النقلية التي أوردها المعتزلة تصلح للاحتجاج على الجبرية، وليس للاحتجاج على مذهب أهل السُّنَّة والجماعة؛ بل يمكن لأهل السُّنَّة أن يستدلوا بها.

ومن أهم الأدلة النقلية التي استدلوا بها:

الدليل الأول: النصوص التي فيها أن الله أحكم كل شيء وأتقنه وأحسنه، وأن خلق الله ﷻ لا تفاوت فيه، كما في قوله سبحانه: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [الملك: ٣] قالوا: ليس المراد بالتفاوت هنا التفاوت في الخلقة؛ فالمخلوقات متفاوتة في أشكالها وفي خلقتها، وإنما المراد بالتفاوت المنفي: التفاوت في الحكمة، فكل المخلوقات متساوية في الحكمة، وأفعال العباد ليست متساويةً في الحكمة، فبعض الأفعال لا حكمة لها، فأفعال العباد ليست داخلة في خلق الله ﷻ؛ إذ لو كانت داخلة لما حصل فيها التفاوت.

ومثل هذا الاستدلال استدلالهم بقوله سبحانه: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٨٨] قالوا: وبعض أفعال العباد ليس فيها إتقان، فهي ليست داخلة في عموم «كل شيء».

واستدلوا بقوله سبحانه: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السجدة: ٧] قالوا: أفعال العباد فيها أشياء كثيرة ليست حسنة، فلا يصح أن تنسب إلى الله ﷻ[١].

ولكن استدلال المعتزلة بهذا النوع من النصوص غير صحيح، **وذلك للأمور التالية:**

الأمر الأول: أن المراد بآية تبارك: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [الملك: ٣]: خلق السماوات والأرض، وليس كل الخلق، بدليل أن الله ﷻ قال قبلها: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِى خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [الملك: ٣]، فالآية إذن ليست متعلقةً بكل الخلق، وإنما ببعضه فقط.

الأمر الثاني: على التسليم بأن هذه الآية عامة في كل المخلوقات؛ فإن المعيار في الحكم بعدم التفاوت في الحكمة ليس راجعًا لأفراد الحوادث، وإنما هو راجع إلى جنس الحوادث، فلو كان المعيار راجعًا إلى أفراد الحوادث لصح لنا أن نقول: إن جريان الرياح في يوم كذا لا تظهر فيه حكمة، فالرياح أنواع، بعضها تظهر الحكمة من جريانها، وبعضها لا تظهر فيها الحكمة، وبعضها تظهر فيها الحكمة بصعوبة، فهناك تفاوت في حكمها بلا شك.

ومع ذلك؛ فنحن لا نقول بأن هذا التفاوت يقدح في قول الله ﷻ؛ لأن المعيار ليس راجعًا إلى فرد هذا المخلوق الذي هو الرياح أو الإنسان، وإنما هو راجع إلى مجموع المخلوقات، إلى جنس المخلوقات، وبناءً عليه فلا يصح أن يخرج من هذا الجنس أفعال العباد بحجة أنها متفاوتة في الحكمة.

فالفعل المعين من أفعال العبد قد لا تظهر حكمته، ولكن ذلك لا يعني ألا تكون له حكمة في خلق الله له، فالفعل القبيح الواقع من العبد له حكم متعددة بالنسبة لخلق الله تعالى.

الأمر الثالث: أنه ليس المراد بالإتقان في قوله: ﴿صُنۡعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتۡقَنَ كُلَّ شَىۡءٍ﴾ [النمل: ٨٨] عدم وجود الخلل والنقص في المخلوقات، وإنما المراد به: عدم الخروج عن الحكمة الكلية؛ فالله ﷻ لا يقول: ليس في مخلوقاته ضرر أو نقص أو نحو ذلك، وإنما يقول: كل خلق الله وضع في الموضع المناسب له، فهذا هو موضع الإتقان.

وبناءً عليه؛ فالنواقص التي تقع من العباد داخلة في معنى الحكمة العام، فلا يصح أن يدعى بأن هذه الآية دالَّة على أن أفعال العباد ليست مخلوقةً من الله سبحانه، والبراكين والأعاصير وغير ذلك التي يحصل بها الضرر للبشر وللحيوان هي في الحقيقة نقص من حيث ما يقع للبشر، ولكنها كمال من حيث تعلقها بحكمة الله ﷻ، فكذلك أفعال العباد:

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (٣٥٥).

القتل والجور والظلم هي نقص باعتبار ما يقع للعباد، ولكنها باعتبار حكمة الله كمال؛ فالجنس واحد والباب متحد.

الأمر الرابع: أنه ليس المراد بالحسن في قول الله ﷻ: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السجدة: ٧] الجمال في الصورة، أو عدم وجود الضرر، وإنما المراد به موافقة الحكمة الكلية، فكل شيء وضع في الموضع الذي يناسبه، فكذلك أفعال العباد، فكما أن وجود البركان الذي يقتل المئات من البشر ليس منافيًا للحسن، فكذلك وجود القتل والظلم من بعض العباد ليس منافيًا للحسن؛ لأن كل هذه الأفعال تحاكم إلى الحكمة الكلية، وليس إلى أفراد ما يقع أو يترتب عليها من آثار.

الدليل الثاني: النصوص التي فيها نسبة الأفعال إلى العباد؛ كقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الواقعة: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [التوبة: ٨٢] وغيرها من الآيات التي فيها نسبة الأفعال إلى العباد[١].

ولكن استدلال المعتزلة بهذا النوع غير صحيح؛ بل هو قاصر؛ لأن غاية ما يدل عليه هذا النوع من الآيات هو إثبات تأثير العباد في أفعالهم، وليس خلق العباد لأفعالهم، أو أنهم مستقلون بالتأثير، أو أنهم الخالقون لها، فهي تصلح للرد على الجبرية، ولكن لا تصلح للرد على أهل السُّنَّة والجماعة؛ بل أهل السُّنَّة والجماعة يأخذون بها، ولا تصلح لتأسيس دعوى المعتزلة من أن الله غير مؤثر في أفعال العباد.

الدليل الثالث: إثبات المشيئة للعباد، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] وغيرها من الآيات[٢].

وهذا النوع لا يصح الاستدلال به على قول المعتزلة؛ لأن غاية ما فيها أن العباد لهم مشيئة تؤثر في أفعالهم، وليس فيها دلالة على أن العباد هم المستقلون بإحداث أفعالهم.

فأدلة المعتزلة ليست باطلة من كل وجه، وإنما قاصرة؛ لأنها تدل على شيء من قولهم، وليس على تمام قولهم.

الدليل الرابع: الإجماع، ووجهه أن الرضا بقضاء الله واجب بإجماع العلماء، فلو كان الكفر والمعاصي بقضاء الله وقدرته لوجب الرضا بها.

وهذا الدليل غير صحيح؛ لأنه قائم على الخلط بين القضاء والمقضي، فالأمر الواجب هو الرضا بقضاء الله، وليس بما يقضيه الله تعالى، وهذا التفريق قائم على التفريق

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (٣٦٠).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (٣٦٢).

بين الفعل والمفعول، فنحن مأمورون بالرضا بفعل الله الذي هو صفة من صفاته، ولكنا لسنا مأمورين بالرضا بكل مفعولات الله تعالى، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن أبي العز: «فإن قيل: إذا كان الكفر بقضاء الله وقدره، ونحن مأمورون أن نرضى بقضاء الله، فكيف ننكره ونكرهه؟!

فالجواب أن يقال:

أولًا: نحن غير مأمورين بالرضا بكل ما يقضيه الله ويقدره، ولم يرد بذلك كتاب ولا سُنَّة؛ بل من المقضي ما يرضى به، ومنه ما يسخط ويمقت، كما لا يرضى به القاضي لأقضيته سبحانه؛ بل من القضاء ما يسخط، كما أن من الأعيان المقضية ما يغضب عليه ويمقت ويلعن ويذم.

ويقال ثانيًا: هنا أمران: قضاء الله، وهو فعل قائم بذات الله تعالى، ومقضي: وهو المفعول المنفصل عنه. فالقضاء كله خير وعدل وحكمة، نرضى به كله. والمقضي قسمان: منه ما يرضى به، ومنه ما لا يرضى به.

ويقال ثالثًا: القضاء له وجهان: **أحدهما**: تعلقه بالربِّ تعالى ونسبته إليه، فمن هذا الوجه يرضى به. **والوجه الثاني**: تعلقه بالعبد ونسبته إليه، فمن هذا الوجه ينقسم إلى ما يرضى به، وإلى ما لا يرضى به.

مثال ذلك: قتل النفس له اعتباران: فمن حيث قدَّره الله وقضاه وكتبه وشاءه وجعله أجلًا للمقتول ونهاية لعمره نرضى به، ومن حيث صدر من القاتل وباشره وكسبه وأقدم عليه باختياره وعصى الله بفعله نسخطه ولا نرضى به»(١).

• موقف المعتزلة من النصوص التي تخالف قولهم:

لما قرر المعتزلة هذه المنظومة بأصولها الوجودية وأدلتها العقلية والشرعية اضطروا إلى أن يؤولوا النصوص التي تخالف قولهم، وأخرجوها عن ظاهرها:

النوع الأول: النصوص التي فيها أن الله خالق كل شيء، فقد أوَّلوها بأن المراد بها العموم الذي يراد به الخصوص، فهي ليست شاملة لكل شيء؛ لأن الله شيء كما جاء في قوله: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩] فلو كان المراد بها العموم لكان الله مخلوقًا، فكما أنكم أخرجتم الله من ذلك العموم، فنحن نخرج منه أفعال العباد.

ولكن هذا الجواب من المعتزلة خطأ ظاهر؛ بل المراد بهذه النصوص العموم المطلق، وليس العموم الذي يراد به الخصوص؛ لأن المراد بها كل شيء يمكن أن يكون

(١) شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز (١/ ٣٣٦)، وانظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٨/ ١٩٠).

مخلوقًا، والله ﷻ لا يمكن أن يكون مخلوقًا؛ فلا يمكن أن يكون مرادًا في هذا العموم من حيث الأصل.

وهذه المسألة ـ أعني: أن الله ﷻ خالق كل شيء وأنه على كل شيء قدير ـ يثيرها الأصوليون كثيرًا؛ فيمثلون بها على الخصوص الذي جاء من جهة العقل، وهذا خطأ، فهذا النوع من الآيات عام لا خصوص فيه، ولا يشمل الوجود الإلٰهي؛ لأن الوجود الإلٰهي لا يمكن أن يدخل في هذا العموم من حيث الأصل؛ لأن كل ما كان قابلًا لأن يكون مخلوقًا يستحيل أن يكون إلهًا.

يقول ابن القيم في بيان هذا المعنى: «وهذا عام محفوظ لا يخرج عنه شيء من العالم: أعيانه، وأفعاله، وحركاته، وسكناته، وليس مخصوصًا بذاته وصفاته؛ فإنه الخالق بذاته وصفاته وما سواه مخلوق له، واللفظ قد فرق بين الخالق والمخلوق، وصفاته سبحانه داخله في مسمى اسمه، فإن الله سبحانه اسم للإلٰه الموصوف بكل صفة كمال، المنزه عن كل صفة نقص ومثال، والعالم قسمان: أعيان وأفعال، وهو الخالق لأعيانه وما يصدر عنها من الأفعال، كما أنه العالم بتفاصيل ذلك، فلا يخرج شيء منه عن علمه، ولا عن قدرته ولا عن خلقه ومشيئته»(١).

ثم على القول بأن المراد بها العموم الذي يراد به الخصوص، فإن ذلك ليس كافيًا في تصحيح اعتراض المعتزلة، ولا مبطلًا لدلالتها، فإنه لا دليل على أن أفعال العباد ليست داخلة في العموم الذي يراد به الخصوص، ولا يستقيم اعتراض المعتزلة إلا إذا أثبتوا أنها ليست داخلة في عموم تلك الآية مطلقًا.

النوع الثاني: النصوص التي فيها أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء، وهي كثيرةٌ فأوَّلوها بأن المراد بها أحد أمرين: إما أن يكون المراد بها بيان الطريق، فيكون معنى قوله: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ [النحل: ٩٣]؛ أي: يبين الطريق لمن يشاء ولمن لا يشاء، وإما أن يكون المراد بها تسميتهم ضُلَّالًا وهداةً.

وحاصل تأويلهم لهذه النصوص هو حملها على البيان، أو التسمية والحكم، وليس المراد بها أن الله ﷻ يخلق الإضلال والهداية.

وهذا التأويل غير صحيح؛ بل النصوص نفسها تدل على بطلان هذا التأويل، **وذلك من جهتين**:

الجهة الأولى: نفي الهداية في بعض المواطن عن النبي ﷺ، كما في قوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهۡدِي مَنۡ أَحۡبَبۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ [القصص: ٥٦]، فلو كان المراد بالهداية البيان،

(١) شفاء العليل، لابن القيم (١/ ١١٥).

بيان الطريق لما صح نفيها عن النبي ﷺ؛ لأن النبي ﷺ بيَّن الطريق، فهذا النفي يدل على أن المراد بالهداية هنا شيء آخر غير بيان الطريق.

الجهة الثانية: تعليق الهداية والإضلال بالمشيئة، كما في قوله سبحانه: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾ [النحل: ٩٣]، فلو كان المراد بالهداية من الله البيان فقط لما صح أن تقيد بالمشيئة؛ لأن الله ﷻ بيَّن الحق لكل أحد.

• القول الثالث: اتجاه الجبرية:

وهم من غلَّب القدر على الشرع، وأدق تعريف للجبرية هو أن يقال: هم الذين ينفون تأثير العبد في فعله؛ لأن الجبرية **تتفرع إلى فرعين**:

الفرع الأول: الجبرية الخالصة أو الجبرية المحضة، وتسمى: الجبرية الغلاة، وهم الذين يقولون: إن العبد لا قدرة له على فعله، فينفون أصل القدرة، وهذا القول قول الجهمية.

والجهمية لم تصل إلينا كتبهم، ولكن نسبة هذا القول مستفيضة إليهم جدًّا في كتب المقالات، يقول الشهرستاني في بيان قول الجهم بن صفوان في القدر يقول: «إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور على أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازًا، كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وغربت الشمس، وطلعت، وتغيمت السماء، واهتزت، وأمطرت، وأنبتت، إلى غير ذلك. والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر»(١).

وهذا الاتجاه في القدر قليل الانتشار، وذلك لظهور بطلانه وفساده في نفسه، فإن هذا المذهب مناقض لضرورات عديدة.

فهو مناقض للضرورة الفطرية، فإن كل إنسان عاقل يدرك من نفسه بأنه يملك حرية واختيارًا وقدرة على فعل عدد من الأعمال التي يقوم بها، ولو حاول أحد أن يقنعه بخلاف ذلك لما قبل منه.

وهو مناقض للضرورة الحياتية، فإن حياة الناس قائمة على تحمل كل إنسان مسؤولية أفعاله الاختيارية؛ فالبيع والشراء والصنع والعلاقات الإنسانية والحوافز والعقوبات كلها قائمة على الإيمان باختيار الناس وامتلاكهم للقدرة والإرادة التي يختارون بها أعمالهم، ولو حكم على تلك الأفعال بأنهم مجبورون عليها لتعطلت حياة الناس.

---

(١) الملل والنحل، الشهرستاني (١/ ٨٧)، وانظر: مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري (٢٧٩).

وهو مناقض للضرورة الشرعية؛ فأساس الدين وقاعدة الشريعة قائمة على التكليف، الذي يقتضي بالضرورة أن كل إنسان مسؤول عن أعماله التي تصدر منه.

الفرع الثاني: الجبرية المغلفة، ويسميها الآمدي وغيره: الجبرية المتوسطة(١)، ويسميها المقبلي: الجبرية المستترة(٢)، وهم الذين يقولون: إن العبد له قدرة على فعله، ولكنها لا تؤثر في الفعل، فينكرون التأثير في الفعل وليس أصل القدرة.

وهذان الفرعان بينهما قدر مشترك، وهو أن العبد لا تأثير له في فعله، وبينهما فرق، وهو أن عدم التأثير مرجعه إلى عدم القدرة عند الجبرية الخالصة، ومرجعه إلى عدم التأثير مع الوجود عند المتوسطة.

وسنركز في هذا الشرح على مذهب الأشعرية؛ لأنه هو المذهب الذي استقر وانتشر، وأما مذهب الجبرية الخالصة فيبدو أنه لا وجود له.

أصول مذهب الأشاعرة في القدر:

لم يتفق الأشاعرة على قول واحد في مسألة أفعال العباد، وإنما اختلفوا على أقوال، **ترجع أصولها إلى أربعة أقوال:**

القول الأول: أن الأفعال تنسب إلى العباد على أنهم محل لها، الله خلقها فيهم، وهم مجرد متلقين لها، وليس على أنهم مؤثرون فيها، فأفعال العباد تقع عند قدرتهم لا بقدرتهم، فليس لقدرتهم تأثير فيما يصدر منهم من الأفعال، فالمدح والذم الذي يتعلق بالعباد إنما يتعلق بهم لأنهم محل للأفعال، وليس لأنهم فاعلون، والثواب والعقاب الذي يترتب على أفعال العباد إنما يترتب لأنهم كانوا محلًّا للأفعال، وليس لأنهم أثروا في الأفعال، وهذا القول هو قول جمهور الأشعرية.

يقول الأرموي في بيان مذهب حقيقة جمهور الأشعرية: «مذهب الشيخ ـ يعني: الأشعري ـ وأكثر أصحابه والنجارية والجهمية أن الأفعال الاختيارية للحيوان واقعة بخلق الله تعالى، وأنه لا أثر للقدرة الحادثة في إيجاد ذات الفعل، ولا في إيجاد صفته، وأثره فيه إنما هو بالكسب»(٣)؛ أي: أثر العباد في أفعالهم إنما هو بالكسب؛ يعني: محل مستقبل لفعل الله.

ويقول الآمدي: «مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري أنه لا تأثير للقدرة الحادثة في حدوث مقدورها، ولا في حدوث صفة من صفاته، وأن الله تعالى أجرى العادة بخلق

---

(١) انظر: أبكار الأفكار في أصول الدين، الآمدي (٥/ ٩٢)، والوسيلة بذات الله وصفاته، العقابي (٨٨).
(٢) انظر: العلم الشامخ، المقبلي (٢٩٨).
(٣) التسعينية في أصول الدين (١٦١).

مقدورها مقارنًا لها ـ يقع عند قدرة العبد لا بقدرة العبد ـ، فيكون الفعل خلقًا من الله إبداعًا، وإحداثًا وكسبًا للعبد بوقوعه مقارنًا للقدرة»(١). ووافقه على ذلك جماعة من أصحابه.

وصرح الإيجي بأن الأشعري يرى أن العبد ليس له أي تأثير في فعله، وأنه مجرد محل للأفعال، وليس مؤثرًا في الأفعال(٢).

القول الثاني: أن قدرة العبد لا تؤثر في إيجاد الفعل، فإيجاد الفعل لا يكون إلا بقدرة الله سبحانه، وإنما تؤثر في صفة الفعل، فكون الفعل طاعة أو معصية، فيدخل التكليف من هذه الجهة، وهذا القول مشهور النسبة إلى الباقلاني(٣).

وبيَّن الرازي وغيره بأن قول الباقلاني غير مفيد؛ لأن السؤال الذي يتوجه إلى إحداث الفعل يمكن أن يتوجه إلى إحداث الصفة، ولهذا قال الرازي عن قول الباقلاني: «وهذه الطريقة ضعيفة جدًّا»(٤).

القول الثالث: أن العبد له قدرة مؤثرة في فعله، فالأفعال الصادرة منه تقع بقدرته المؤثرة التي خلقها الله فيهم، وهذا القول اختاره الجويني في آخر قولين؛ بل بالغ الجويني حتى كاد أن يصل إلى قول المعتزلة، فإنه يقول: «ولا سبيل إلى المصير إلى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة، فإن الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين؛ إذ الواحد لا ينقسم، فإن وقع بقدرة الله سبحانه استقل بها، وسقط أثر القدرة الحادثة، ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله جلَّ وعزَّ، فإن الفعل الواحد لا بعض له»(٥).

القول الرابع: أن فعل العبد صادر عن قدرته واختياره، وعن الداعي الموجود في نفسه، والمراد بالداعي ـ كما أشار إلى ذلك الرازي في بعض كلامه ـ مجموع ما يوجد في نفس الفاعل من القدرة والتصديق، وعلى هذا فالعبد مؤثر في فعله وهو ليس عاجزًا عنه، ولكن تأثيره مبني على الداعي الذي خلقه الله فيه. وهذا القول قرره الرازي في كثير من كتبه، حيث يقول: «مجموع القدرة مع الداعي مؤثر في الفعل، وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى، ولكون ذلك المجموع مستلزمًا لحصول الفعل صحت هذه الإضافات والإسنادات، ولكون ذلك المجموع موجبًا لوقوع هذه الأفعال صح أن الكل بقضاء الله وقدرته»(٦)،

(١) أبكار الأفكار، الآمدي (٢/ ٣٨٣).، وانظر: غاية المرام في علم الكلام، الآمدي (٢٠٧).
(٢) انظر: المواقف في علم الكلام (٣١٢).
(٣) انظر: غاية المرام في علم الكلام، الآمدي (٢٠٧).
(٤) نهاية العقول، الرازي (٢/ ٦٥)، وانظر: منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٣/ ١١٣).
(٥) النظامية، الجويني (٤٤).
(٦) المطالب العالية، الرازي (٩/ ٣٠١).

ويقول: «العبد فاعل في الحقيقة؛ لأن المؤثر في ذلك الفعل هو قدرته وداعيته»(١).

ويقول: «المختار عندنا أن عند حصول القدرة والداعية المخصوصة يجب الفعل، وعلى هذا يكون العبد فاعلًا على سبيل الحقيقة»، يقول ابن التلمساني في شرح هذا الكلام ـ وهو من أفقه الناس بكلام الرازي ـ: «يعني: أن قدرته الحادثة مؤثرة في نفس الإيجاد، خلافًا للأشعري والقاضي وأتباعهم»(٢)، ونص ابن التلمساني في موطن آخر غير هذا الموطن أن قول الرازي هنا قريب من قول الجويني.

ثم بيَّن الرازي أن هذا القول خاص به دون أصحابه فقال: «واعلم أن هذا إنما يتم على مذهبنا خاصة، حيث قلت: **مجموع القدرة مع التصديق المستلزم للفعل**، أما من لا يقول بذلك القول فإنه يتعذر عليه التصديق بهذه الآيات»(٣).

ولكن الرازي يقرر بأن منتهى هذا القول إلى الجبر، فجمع للعبد بين الاختيار والجبر، ولهذا صرح بأن الإنسان مضطر في صورة مختار(٤).

الأصول التي يقوم عليها قول جمهور الأشاعرة في مسألة أفعال العباد:

يقوم مذهب الأشعرية (الجبرية المتوسطة) في مسألة أفعال العباد على **ثلاثة أصول وجودية**:

الأصل الأول: استحالة حدوث مقدور من قادرين من جهة واحدة، وهذا الأصل سبق بيانه، يقول الإيجي: «لا شيء مما هو مقدور لله واقع بقدرة العبد؛ لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد»(٥).

فإن قيل: صرح عدد من علماء الأشاعرة بأن الفعل يمكن أن يقع من قادرين، حيث يقول الآمدي: «مذهب أصحابنا: جواز وجود مقدور بين قادرين: خالق ومكتسب، وامتناع ذلك بين قادرين: خالقين أو مكتسبين»(٦).

قيل: هذا ليس مشكلًا؛ بل فيه تقرير للأصل، فجهة الخلق مختلفة عن جهة الكسب عند الأشاعرة؛ فالكسب لا أثر له في الفعل، فوقوع الفعل به صوري لا حقيقي، والبحث في التأثير الحقيقي لا الصوري.

---

(١) المطالب العالية، الرازي (٩/ ٧٣).
(٢) انظر: شرح المعالم في أصول الدين، ابن التلمساني (٤٤٦).
(٣) المطالب العالية، الرازي (٩/ ٣٠١).
(٤) انظر: المطالب العالية، الرازي (٩/ ٢٥).
(٥) المواقف، الإيجي (٧٨٨).
(٦) أبكار الأفكار، الآمدي (٣/ ٣٢٦).

الأصل الثاني: أن الحدوث معنى واحد لا يقبل الزيادة ولا النقصان ولا التعدد في الجهات، وهذا هو نفسه الأصل الثاني عند المعتزلة، يقول الشهرستاني في بيانه لمستندات مذهب الأشعري في أفعال العباد: «ثم على أصل أبي الحسن لا تأثير للقدرة الحادثة في الأحداث؛ لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض، فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في حدوث كل محدَث، حتى تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح، وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام، فيؤدي إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة، غير أن الله تعالى أجرى سننه بأن يحقق عقب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحادث»(١).

ومعنى هذا الكلام: أن الحدوث معنى واحد، لا يقبل التعدد، ولا التفاوت ولا الزيادة ولا النقصان، فحدوث السماء هو نفسه الحدوث المتعلق بالكتاب، فلو افترضنا أن العبد يقدر على الحدوث المتعلق بالكتاب معناه: أنه يستطيع أن يقدر على السماء؛ لأن معنى الحدوث المتعلق بالسماء هو نفسه معنى الحدوث المتعلق بالكتاب، وهذا ممتنع، فلا بد من القول بأنه لا يقدر على الموجودات إلا الله، وأن العباد لا يقدرون على شيء.

ويقول الرازي في بيان هذا الأصل في سياق توضيحه لمذهب أصحابه: «إن المقدور شيء واحد لا يقبل الزيادة ولا البعض، ولا يقبل الأشد ولا الأضعف، وإذا كان المقدور غير قابل للتفاوت، امتنع أن يكون الاقتدار عليه قابلًا للتفاوت»(٢)، وبناء عليه فإنه لا يمكن أن تؤثر فيه إلا قدرة واحدة، ويقول الرازي أيضًا: «الحركة الواحدة والسكون الواحد ماهية غير قابلة للقسمة والتفاوت بوجه من الوجوه، وإذا كان المقدور غير قابل للتفاوت لم تكن القدرة على مثل هذا المقدور قابلة للتفاوت، فيمتنع أن تكون قدرة الله على إيجاد هذه الحركة أقوى من قدرة العبد على إيجاد السكون»(٣).

فإن قيل: هذا مشكل؛ لأن بعض علماء الأشاعرة صرح بأن الفعل له جهتان مختلفتان، حيث يقول ابن قاوان: «المقدور الواحد داخل تحت قدرتين، لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور لله تعالى بجهة الإيجاد، ومقدور للعبد بجهة الكسب»(٤).

قيل: إن قصد ابن قاوان أن قدرة العبد لها تأثير في فعله، وأن ذلك يسمى كسبًا، فالبحث معه لفظي، وإن قصد أن قدرة العبد لا تأثير لها في فعله، وأن جهة تعلقها بالفعل

(١) الملل والنحل، الشهرستاني (١/ ٩٧).
(٢) المطالب العالية، الرازي (٩/ ٨٤).
(٣) الأربعين في أصول الدين، الرازي (١/ ٣٢٦).
(٤) شرح العقائد العضدية، ابن قاوان (٣٤).

تختلف عن جهة تعلق قدرة الله به، فهو لم يأت بجديد في المعنى، وإنما غيّر العبارة فقط؛ إذ محل البحث: هل جهات التأثير في الفعل تختلف أم لا؟

الأصل الثالث: أن فعل العبد لا تؤثر فيه إلا قدرة واحدة، وقولهم بهذا الأصل مبني على الأصل الثاني، وذلك أنه إذا ثبت أن المقدور لا يحدث بتأثير قادرين من جهة واحدة، وأن الحدوث معنى واحد لا يقبل التفاوت، فنتيجة ذلك أن فعل العبد لا يكون له إلا مؤثر واحد.

الفرق بين القدرية والجبرية:

وظهر من هذا التقرير أن الأصول الوجودية التي عند الجبرية هي نفسها الأصول الوجودية التي عند القدرية، فقد اشتركوا في الأصول الوجودية الثلاثة كلها، وإنما اختلفوا في النتيجة، فلما اضطر المعتزلة إلى أن يفرقوا بين ذينك الأصلين ـ الأول: أن الله خالق كل شيء، والثاني: التكليف بالعبادات ـ فأخذوا بأصل وتركوا أصلًا، اضطر الأشاعرة إلى أن يفرقوا بين ذينك الأصلين، فأخذوا بأصل وفرطوا في أصل، ولكنهم اختاروا النقيض، فأخذوا بأصل القدر وفرطوا في أصل التكليف، أي: أخذوا بالأصل الذي يقول: إن الله خالق كل شيء، وفرطوا في الأصل الذي يقول: إن الناس لديهم قدرة واختيار في أفعالهم.

تصوير آخر للأصول التي قامت عليها المذاهب في القدر:

صوَّر عدد من العلماء كالنسفي واللامشي بأن الأصل المؤثر في جميع الأقوال التي قيلت في القدر هو استحالة مقدور بين قادرين، وفي بيان هذا يقول النسفي: «والشبهة العقلية واحدة ـ أي: الشبهة العقلية عند الجبرية والقدرية واحدة ـ وهو ما يزعمون أن دخول مقدور واحد تحت قادرين محال؛ إذ لا يتصور وجود فعل واحد من اثنين»[١].

وهذا التصوير غير دقيق؛ فالإشكال لدى تلك المذاهب لم يأت من تقريرهم استحالة وجود مقدور بين قادرين من جهة واحدة، فإن هذا مبدأ صحيح، وإنما دخل عليهم الإشكال من تقريرهم: أن الوجود معنى واحد لا يقبل التعدد ولا التفاوت، فلما قالوا بهذا المعنى اضطروا أن يحددوا مؤثرًا واحدًا في فعل العبد، فقالت القدرية: هو العبد، وقالت الجبرية: هو الله تعالى.

حاصل مذهب الأشاعرة في القدرة، ومعنى الكسب عندهم:

لما قرر الأشاعرة تلك الأصول الوجودية، واضطروا إلى التفريق بين الأصلين الضروريين، فأخذوا بأصل القدر وفرطوا في أصل التكليف، وقال جمهورهم: إن العباد لا

---

(١) تبصرة الأدلة (٢/ ٥٩٥).

تأثير لهم في أفعالهم، وأن الله ﷻ هو الذي يتفرد بالتأثير فيها، اضطروا إلى أن يفسروا إضافة أفعال العباد إليهم حتى يقوم التكليف، فقالوا: أفعال العباد تضاف إليهم على جهة الكسب، وهذا الكسب هو الذي يصحح التكليف ويفسر آثاره.

فالقول بالكسب إذن ليس قولًا قائمًا بنفسه في مسألة أفعال العباد، وإنما هو مرتبط بالأقوال التي قيلت في مسألة أفعال العباد، وأكثر من أثار القول بالكسب الأشاعرة الذين قالوا بنفي تأثير القدرة الحادثة في الأفعال، وقد اختلفوا كثيرًا في بيان حقيقته، وكلٌّ يحدد معنى الكسب بناءً على قوله في تأثير القدرة.

فالكسب عند الأشعري عبارة عن الفعل الذي وقع بقدرة الله تعالى عند مقارنته لقدرة العبد وفعله، والكسب عند الباقلاني عبارة عن الفعل الذي وقع بقدرة الله عند الصفة التي تعلقت بفعل العبد[(١)].

• اختلاف الأشعرية في بيان حقيقة قولهم وبيان معنى الكسب:

تُعد قضية القدر ونظرية الكسب من أكثر القضايا التي اختلفت فيها أقوال علماء الأشعرية، وهي من أعمق المواضع التي اضطربت فيها أقوالهم.

فالجويني له قولان في القدر:

القول الأول: مثل قول أصحابه كما في كتابه «الإرشاد» وكتبه القديمة.

القول الثاني: إنكار عدم تأثير قدرة العبد في فعله، كما في كتابه «النظامية» وهو من آخر كتبه، فقد صرح فيه بعدد من الأمور المخالفة لمذهب الأشعرية منها: القول في القدر، فإنه ذكر أن من لم يقل بأن قدرة العبد مؤثرة في أفعالهم فهو مخالف للضرورة، ومخالف للعقل، وقوله يؤدي إلى إبطال الشرائع، ويقول: «فمن أحاط بذلك كله ـ يعني: بطبيعة التكليف وأن كل إنسان يفعل شيئًا باختياره ـ ثم استراب في أن أعمال العباد واقعة على حسب اختيارهم واقتدارهم، فهو مصاب في عقله أو مستقر على تقليده، مصمم على جهله، ففي المصير على أنه لا أثر للعبد في فعله قطع طلبات الشرائع، والتكذيب بما جاء به المرسلون يؤدي إلى ذلك»[(٢)].

وأما الرازي ابن الخطيب فله في القدر ثلاثة أقوال:

القول الأول: مثل قول أصحابه: أن العباد لهم قدرة غير مؤثرة كما في كتابه «الأربعين في أصول الدين».

---

(١) انظر: نهاية العقول، الرازي (٢/٦٦).

(٢) النظامية، الجويني (٤٠).

القول الثاني: مثل قول الجويني أن العباد لهم قدرة مؤثرة في أفعالهم.

القول الثالث: التصريح بالجبر، يقول في «المطالب العالية» بعد كلام طويل: «فثبت بهذا أن أفعال العباد بقضاء الله وقدره، وأن الإنسان مضطر في اختياره، وأنه ليس في الوجود إلا الجبر»[(١)].

وكذلك أبو بكر ابن الباقلاني، فإن له قولين في القدر:

الأول: مثل قول أصحابه.

والثاني: أن القدرة مؤثرة في صفة الفعل لا في وجوده. ثم اختلف قوله هل هي مؤثرة في الصفة على جهة الاستقلال أم التبع للقدرة القديمة؟[(٢)].

وهذه الاختلافات تدل على أن القول الذي أتى به الأشعرية قول لا حقيقة له، وأن الكسب هو في الحقيقة التفاف لفظي على الجبر، وليس حلًّا لمشكلة الجبر؛ لأنه لا معنى لأن يكون للعبد قدرة لا أثر لها، ثم يكون مكلفًا.

وقد أدرك عدد من القائلين بالكسب غموض هذه الحقيقة، وأنها من الأشياء المشكلة التي لا يستطيعون تفسيرها، يقول سعد الدين التفتازاني بعد أن شرح الكسب: «وهذا القدر من المعنى ضروري، وإن لم نقدر أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله وإيجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار»[(٣)].

وحاول مصطفى صبري ـ مفتي الدولة العثمانية ـ أن يسوّغ هذه النظرية وصعوبتها، فذكر أن نظرية الكسب صعبة، ولكن صعوبتها ليست لأنها باطلة، أو لأنها لا حقيقة لها، أو لأنها حل خديج لم يلامس أصل المشكلة، وإنما لأن الباب الذي تعلقت به هذه النظرية صعب، وبناءً عليه فالحلول الصحيحة في هذا الباب هي الحلول الصعبة والغامضة، فيقول بعد أن ذكر مذهب الأشعرية في الكسب: «مذهب الأشاعرة أقرب المذاهب إلى الحق، وأقربها بالقبول، ولا يمنع من رجحانه هذا نزوعه إلى الجبر، وكون معنى الكسب فيه بعيد عن الفهم؛ لأن مسألة القضاء والقدر أشد المسائل غموضًا، ناهيك عن أن القدر سر من أسرار الله، فأي مذهب يتناسب معها، فهو أنسب المذاهب بذات المسألة، وأقربها إلى الواقع، وأي مذهب ينبئ عن بساطة الأمر وسهولته على الفهم فهو أبعد عن الحقيقة»[(٤)].

وخلاصة ما يمكن التعليق به على مذهب الأشاعرة في القدر أنه في الحقيقة جبر

---

(١) المطالب العالية من العلم الإلٰهي، الرازي (٩/ ٤٣).

(٢) انظر: أبكار الأفكار، الآمدي (٢/ ٣٨٣).

(٣) شرح العقائد النسفية، التفتازاني (٢١٣).

(٤) موقف البشر تحت سلطان القدر (٥٨).

مغلَّف، وأنه لم يلامس أصل المشكلة، وإنما التف عليها التفافًا لفظيًّا، ولهذا صرح عدد من علماء الأشاعرة ببطلان هذا المذهب، ومن أول من صرح بذلك الجويني، فإنه ذكر بأن من اعتقد أن قدرة العبد لا أثر لها فهو مقدوح في عقله، ويؤدي قوله إلى بطلان الشرائع.

وصرح عدد من علماء الأشاعرة بأن مذهبهم هو الجبر، يقول الرازي: «التحقيق أن الكسب اسم بلا مسمى»(١)، ويقول: «ثبت أن جميع الجهات إنما تحصل في العبد على سبيل الاضطرار لا على سبيل الاختيار»(٢)، وصرح الجرجاني في «كشف المواقف» بأنه لا فرق بينهم وبين الجهمية إلا في الألفاظ، فإن الجهمية يقولون: أفعالهم غير حادثة بتأثيرهم، ونحن نقول بهذا القول في المعنى.

تنبيهٌ:

علماء الأشاعرة لا يقولون: إن العبد غير فاعل لأعماله، وإنما يقولون: غير مؤثر فيها، وهم يصرحون بأنه فاعل حقيقة، بناء على أن معنى الفاعل لديهم هو من قام به الفعل لا من قام بالفعل، يقول الآمدي: «الفاعل على الحقيقة عندنا: هو من وقع الفعل مقدورًا له، وهو أعم من الموجد، والفعل هو الحادث المقدور، وعلى هذا: فإطلاق الفاعل على الله تعالى وعلى العبد يكون حقيقة»(٣).

أدلة الأشاعرة على قولهم في القدر:

اختلفت مواقف علماء الأشاعرة في تقدير منزلة أدلتهم، فبالغ الرازي كثيرًا في بيان قوتها، حتى قال: «بحيث بلغت في القوة إلى قلع الجبال وهدم السمٰوات»(٤)، ولكن الآمدي زيف أدلة أصحابه وحكم عليها بالضعف جميعًا حيث يقول: «أما القدرة الحادثة غير المؤثرة في حدوث مقدورها، فقد استدل عليها الأصحاب بمسالك ضعيفة»(٥).

• نوع الأدلة التي يعتمد عليها الأشاعرة في مسألة أفعال العباد:

اختلفت مسالك الأشاعرة في تحديد الأدلة التي يعتمد عليها في مسألة أفعال العباد، **على مسلكين:**

المسلك الأول: الاعتماد على الأدلة العقلية فقط، وتقرير أنه لا يصح الاستدلال

(١) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي (١٩٩).
(٢) المطالب العالية، الرازي (٩/ ٩٩)، وانظر: (٩/ ٤١).
(٣) أبكار الأفكار، الآمدي (٢/ ٤٢١)، وانظر: شرح المقاصد، التفتازاني (٤/ ٢٥٦).
(٤) المطالب العالية، الرازي (٩/ ١٧٩).
(٥) أبكار الأفكار، الآمدي (٢/ ٣٨٤).

على مسألة القدر إلا بالأدلة النقلية، وممن اختار هذا القول الآمدي حيث يقول: «ربما تمسك بعض أصحابنا هنا بظواهر الكتاب والسُّنَّة وأقوال بعض الأئمة، ولا مطمع لها في القطعيات، ولا معول عليها في اليقينيات؛ فلذلك آثرنا الإعراض عنها ولم نشغل الزمان بإيرادها»[(١)].

ويقول الإيجي بعد أن ذكر أدلة المخالفين في أفعال العباد ـ الأدلة التي أوردها المعتزلة وأوردها أهل السُّنَّة والجماعة ـ: «هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره، وأنت تعلم أن الظواهر إذا تعارضت لم تقبل شهادتها، ووجب الرجوع إلى غيرها»[(٢)]؛ يعني: إلى الأدلة العقلية.

المسلك الثاني: أنه يصح الاستدلال بالأدلة النقلية على أفعال العباد، وممن صرح بذلك الكومي التونسي، حيث يقول: «الدليل على ذلك ـ يعني: على أن العباد لا تأثير لهم في أفعالهم ـ العقل والسمع»[(٣)].

ومع اختلاف مسالكهم فقد استدلوا بنوعين من الأدلة: الأدلة العقلية، والأدلة النقلية، وسنورد بعض الأدلة العقلية وبعض الأدلة النقلية، ونبين وجه الدلالة فيها ووجه الخلل فيها.

ولكن قبل أن نورد الأدلة لا بد أن ننبه على أن الأدلة التي أوردوها في أكثرها إنما تدل على أن الله له تأثير في أفعال العباد، وبعضها يدل على أن العبد ليس مستقلًّا في إحداث فعله، وهذا القدر يدل على أن العباد لا تأثير لقدرتهم في أفعالهم؛ فالإشكال في أدلتهم مثل الإشكال في أدلة المعتزلة، من جهة أنها قائمة على افتراض خاطئ، حاصله أن التأثير في الفعل ليس له إلا جهة واحدة، فإما أن تكون لله أو تكون للعبد، وغفلوا أن التأثير فيه متنوع الجهات كما سبق بيانه.

• النوع الأول: الأدلة العقلية:

استدل الأشاعرة على قولهم في القدر بعدد من الأدلة العقلية[(٤)]، **منها**:

الدليل الأول: أنه لو كان العبد هو الخالق لفعله لوجب أن يكون عالمًا بكل تفاصيل

---

(١) غاية المرام في علم الكلام، الآمدي (٢٠٠).

(٢) المواقف، الإيجي (٣/ ٢١٤).

(٣) تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب (١٨٩).

(٤) انظر: أبكار الأفكار، الآمدي (٢/ ٣٨٤ ـ ٤٠٠)، والمطالب العالية، الرازي (٩/ ٢١ ـ ١٠٠)، وقد أورد ابن القيم عددًا من أدلة الأشاعرة في مسألة أفعال العباد وعلّق عليها تعليقًا مفيدًا، انظر: شفاء العليل، ابن القيم (١٤١١ ـ ٤٤١).

ذلك الفعل؛ لأن الخلق يتطلب الاختيار، والاختيار مبني على العلم؛ إذ إن الخالق لا يمكن أن يختار شيئًا إلا إذا علمه، والإنسان لا يعلم كل تفاصيل فعله، فليس هو الخالق لفعله إذن.

وهذا الدليل لا يصلح الاستدلال به على تصحيح قول الأشاعرة؛ لأنه قائم على حصر زائف، فهو جعْل الأطراف في أفعال العباد اثنين: إما أن يكون العبد خالقًا أو الله هو الخالق، وهناك طرف ثالث لم يعتبره، وهو أن يكون الله تعالى هو الخالق لفعل العبد، والعبد هو المؤثر فيه على جهة السببية.

ولأجل هذا فهذا الدليل يصلح ـ على التسليم به ـ أن يكون دليلًا على من يقول: العباد خالقون لأفعالهم وموجدون لها من العدم، ولكنه لا يصلح دليلًا على من يقول: العباد مؤثرون في أفعالهم تأثير سبب، وليس تأثير خلق؛ لأن تأثير السبب ليس هو الخلق والإيجاد من العدم.

والتأثير السببي لا يشترط فيه العلم التفصيلي الشمولي، وإنما يشترط فيه مطلق الشعور والقصد إليه، ومن قال: يشترط فيه العلم التفصيلي فليقدم الدليل على دعواه، وهم لم يقدموا ذلك[١].

الدليل الثاني: أنه إذا أراد الله فعل شيء وأراد العبد عدم فعله، فإن الأحوال ثلاثة: إما أن يقع مرادهما، وهذا محال؛ لأنه جمع بين النقيضين، وإما ألا يقع مرادهما، وهذا محال؛ لأن فيه رفع للنقيضين، وإما أن يقع مراد العبد، ولا يقع مراد الله، وهذا محال؛ لأنه يقتضي أن قدرة العبد أعلى من قدرة الله، فلم يبق إلا أن يكون الفعل واقعًا بقدرة الله، وهذا يدل على أنه يمتنع أن يكون الفعل واقعًا بقدرة العبد[٢].

وهذا الدليل باطل؛ لأنه مبني على أصل باطل، حاصله: أن الوجود معنى واحد لا يقبل التعدد ولا التنوع في الجهات، وأنه لا يمكن أن يؤثر فيه إلا شيء واحد، ولهذا صح فرض التمانع بين قدرة الله وقدرة العبد فيه، والصحيح: أن معنى الوجود متعدد في جهاته، فقدرة الله تتعلق به من جهة، وهي جهة الخلق والإيجاد من العدم، وقدرة العبد تتعلق به من جهة من جهاته، وهي التأثير السببي، كما هو الحال في سائر الأسباب والمسببات في الكون.

ثم إن هذا الدليل مبني على فرض باطل، وهو أن قدرة العبد يمكن أن تعارض قدرة الله، وهذا غير صحيح، فالتعارض لا يكون إلا بين متساويين أو بين متقاربين، وقدرة

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (١٠/ ١١٤)، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٦/ ٢٣٤).
(٢) انظر: المطالب العالية، الرازي (٩/ ٨٣).

العبد لا يمكن أن تكون مساوية لقدرة الله ولا مقاربة له، فلا يتصور حصول التعارض بينها وبين قدرة الله تعالى.

الدليل الثالث: أن فعل العبد معلوم لله، فإما أنه يمكن للعبد أن يفعل خلاف معلوم الله؛ فيكون الله جاهلًا، وإما ألَّا يمكنه ذلك فيكون مجبورًا، وهذا الدليل مع دليل إبطال التسلسل بالغ الرازي في الإعلاء من قوتهما، حتى قال: «اعلم أن المعتزلي إذا طول كلامه وفرع وجوهه في المدح والذم فعليك بمقابلتها بهذين الوجهين؛ فإنهما يهدمان جميع كلامه ويشوشان كل شبهاته»[(١)].

وهذا الدليل لا يبطل تأثير العبد في فعله، فإنه لا شك أن الله يعلم جميع ما في الوجود، ومنه أفعال العباد، ولكن الله لا يحاسب الناس على ما علمه منهم، وإنما يحاسبهم على ما قاموا به باختيارهم وقدرتهم، فلا تعارض بين أن يكون الله عالمًا بكل شيء، وبين أن يخلق الإنسان خلقة يجعل له فيها اختيارًا، ولقدرته تأثيرًا في فعله يحاسبه عليها[(٢)].

ولا يمكن أن يقع في الوجود شيء يخالف معلوم الله تعالى، ولكن انكشاف علم الله للخلق لا يُعرف إلا بعد الوقوع لا قبله، فلا يصح للمرء أن يبطل ما يجده من نفسه من شعور بالقدرة والاختيار بالضرورة لأجل شيء لا يعلم عن تفاصيله، وسيأتي لهذا الكلام مزيد بسط إن شاء الله.

الدليل الرابع: أن فعل العبد أمر ممكن بلا نزاع، وترجيح الممكن من العدم إلى الوجود لا بد له من مرجِّح، والمرجح لا يخلو من حالتين: إما أن يكون المرجح قدرة الله أو قدرة العبد، فإن كان المرجح قدرة الله رجعنا إلى الجبر، وإن كان المرجح قدرة العبد، فقدرة العبد هذه أمر ممكن، فيحتاج إلى مرجح آخر، والمرجح الآخر أمر ممكن، فيحتاج إلى مرجح آخر، فندخل في التسلسل الممتنع، فليس هناك من حلٍّ إلا أن نقول: إن قدرة العبد لا أثر لها.

وهذا الدليل يسمى: دليل الداعي ـ وهو حصول مجموع القدرة مع التصديق الجازم ـ ومن أكثر الأدلة التي اعتمد عليها الرازي في تأسيس قوله، وأعلى من شأنه كثيرًا كما سبق نقل كلامه.

وهذا الدليل غير صحيح[(٣)]، **ويتبين ذلك بالأمور الآتية**:

الأمر الأول: أنه مبني على الخلط بين معنى الخلق ومعنى التأثير السببي، فلا نزاع

---

(١) التفسير الكبير، الرازي (٢/ ٣٧٦).

(٢) انظر في مناقشة هذا الدليل: العواصم والقواصم، ابن الوزير (٦/ ٣٦٨ ـ ٣٧٠).

(٣) انظر في التعليق على هذا الدليل: شفاء العليل، ابن القيم (١/ ٤١٤).

في أن العباد لا يخلقون أفعالهم وينقلونها من العدم إلى الوجود، ولا نزاع في أن الله لم يكلف العباد بأن يخلقوا أفعالهم من العدم إلى الوجود، وإنما البحث في: هل كلف الله العباد بأن يؤثروا في أفعالهم تأثيرًا سببيًّا، وهذا الدليل لا ينفي ذلك وإنما ينفي الخلق، فهو لا يشكل إلا على من يقول بأن العباد خالقون لأفعالهم.

الأمر الثاني: أن هذا الدليل مبني على الخلط بين معنى الجبر ومعنى لزوم الفعل ووجوبه، فالجبر يقصد به إجبار الغير من غير رضا منه ولا اختيار، ولزوم الفعل يقصد به أنه لا بد أن يقع عند توفر شروطه وانتفاء موانعه، فدليل امتناع التسلسل يدل على لزوم الفعل، ولا يدل على الجبر، فغاية ما يدل عليه أن الفعل البشري لا بد أن ينتهي إلى مرجح قديم، ولكن ذلك لا يدل بحال على أن العبد مجبور على فعله، فلا تلازم شرعي ولا لغوي ولا عقلي بين كون فعل العبد لا بد أن ينتهي إلى مرجح قديم، وبين كونه مختارًا لفعله وله قدرة عليه(١).

الأمر الثالث: أن هذا الاستدلال يلزم منه الاعتراض على كل الأسباب، وليس على فعل العباد وعلى قدرة العباد، فيلزم بناءً عليه أن تنكر كل الأسباب، وتنكر كل خصائص الموجودات؛ لأن الأسباب قائمة على الخصائص، فإذا أنكرت خصائص الأشياء استحال التفريق بينها، فهذا الاعتراض يؤدي إلى استحالة التفريق بين الموجودات، والتفريق بين الموجودات أمر ضروري؛ فالالتزام بذلك الاعتراض يؤدي إلى مناقضة الضروريات وهذا دليل بطلانه.

الأمر الرابع: أن الأشاعرة المستدلين بهذا الدليل وقعوا في التناقض والاضطراب، فإنهم يستدلون به في مسألة أفعال العباد، ثم يقررون خلافه في مسألة إثبات حدوث العالم، والتناقض والاضطراب في الاعتماد على الدليل يدل على عدم انضباطه، أو عدم انضباط أتباعه، وفي الإشارة إلى هذا المعنى يقول ابن تيميَّة: «الذين ناظروهم ـ المعتزلة ـ وناظروا الفلاسفة على أصل الكلابية ـ كأبي عبد الله الرازي وغيره ـ إذا ناظروا القدرية من المعتزلة وغيرهم استدلوا بأن القادر المختار لا يرجح الفعل على الترك إلا بمرجح، وقالوا: إن رجحان فاعلية العبد على تاركيته يتوقف على مرجح تام يستلزم وجود الأثر.

وإذا ناظروا الفلاسفة في مسألة حدوث العالم قالوا: إن القادر المختار يرجح أحد طرفي مقدوريه على الآخر بلا مرجح، وادعوا أن المرجح التام إنما يستلزم الأثر إذا كان موجبًا بالذات، فأما إذا كان فاعلًا بالاختيار فلا، وربما ادعى بعضهم العلم الضروري بالفرق بين ترجيح الموجب بالذات والفاعل بالاختيار.

وهذا تناقض بيِّنٌ لمن فهمه، فإنه إن كان الفرق صحيحًا بطلت حجتهم على القدرية من المعتزلة وغيرهم، ولزم جواز إحداث العبد لفعله بلا سبب حادث؛ لأن القادر المختار

(١) انظر: شفاء العليل، ابن القيم (١/ ٤١٤ ـ ٤١٦).

يرجح أحد مقدوريه بلا مرجح، وإن كان الفرق باطلًا لزم بطلان جوابهم للفلاسفة، فأحد الأمرين لازم: إما بطلان حجتهم على هؤلاء، وإما بطلان جوابهم لهؤلاء»(١).

والغريب أن الرازي عاب على أبي الحسين البصري وقوعه في ذلك التناقض الذي وقع فيه هو، فيقول: «أما أبو الحسين فقد اضطرب قوله فيه، فكلما تكلم مع الفلاسفة في قولهم: لم خصص الله إحداث العالم بالوقت المعين دون ما قبله أو ما بعده؟ قال: الفعل لا يتوقف على الداعي، وكلما تكلم في سائر المسائل مع أصحابه قال: الفعل يتوقف على الداعي، وأن الرجحان من غير المرجح باطل في بدائه العقول»(٢).

الدليل الرابع: القياس على العلم والإرادة، قالوا: كما أن علم الإنسان بمعلومه لا يؤثر فيه، فكذلك قدرة الإنسان على مقدوره لا تؤثر فيه.

وهذا الدليل مبني على مغالطة، وهي الخلط بين مقتضيات خواص الأشياء، فخاصية العلم الكشف، وخاصية القدرة التأثير؛ فالعلم ليس من جنس القدرة، فالقدرة لها جنس، والعلم له جنس، العلم كشفي والقدرة تأثيرية، فلا يصح القياس بينهما.

ثم يلزم على ذلك أن القدرة يمكن أن تتعلق بكل ما يتعلق به العلم، والعلم يتعلق بالممتنعات؛ فيلزم أن تتعلق القدرة بها، وهذا باطل، فثبت بطلان القياس بين القدرة والعلم.

والغريب أن الجويني في أول كتبه اعتمد على هذا الدليل، ثم في «النظامية» ذكر أن هذا الدليل باطل لا يصح الاعتماد عليه، وأن الاعتماد عليه مخالف للعقل.

• النوع الثاني: الأدلة النقلية:

وقد استدلوا بعدد من الأدلة النقلية، **منها**:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصافات: ٩٦]، ووجه دلالته: أن الله أخبر بأنه خالق أفعال العباد، فلا يكون لها خالق سواه.

لكن غاية ما في هذا الدليل أن الله هو الذي خلق الموجودات من العدم، وخلق أفعال العباد، وهذا لا نزاع فيه، ولكنه لا يعني أن العبد ليس له تأثير في فعله، فهناك فرق بين معنى الخلق وبين معنى التأثير السببي.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، وأفعال العباد شيء، فالله خالقها وحده.

---

(١) الصفدية، ابن تيمية (٢/ ١٠٢)، وانظر: منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٣/ ١١٩)، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨/ ١٣٥)، والعواصم والقواصم، ابن الوزير (٧/ ٥١).

(٢) المطالب العالية، الرازي (٩/ ١٢).

وهذا الدليل لا يختلف عن سابقه، فغاية ما فيه أن الله خالق أفعال العباد، ولكن ذلك لا يعني أن العباد لا تأثير لهم في أفعالهم؛ إذ التأثير ليس من جنس الخلق، فهو يصلح أن يكون دليلًا مبطلًا لقول من يقول: إن الله لا تأثير له في قدرة العبد، ولا يصلح أن يكون دليلًا لنفي تأثير قدرة العبد؛ لأن فعل العبد له جهات متعددة، بعضها يرجع إلى معنى الخلق، وبعضها يرجع إلى معنى التأثير السببي.

الدليل الثالث: النصوص التي فيها التصريح بالكسب، كما في قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ووجه الدلالة: إن الله ذكر الكسب، وأن أفعال العباد تنسب إليهم على هذه الجهة.

وهذا الدليل غير صحيح، وغاية ما فيه ربط لفظي بين قولهم ونصوص الشريعة وليس ربطًا حقيقيًّا؛ لأنهم اعتمدوا على ورود لفظ «الكسب» في النصوص؛ ليستدلوا به على أن المقصود وجود القدرة بلا تأثير، وهذا خطأ، فالنصوص التي جاء فيها ذكر الكسب لا تختلف عن النصوص الأخرى التي فيها نسبة الأفعال إلى العباد بأنهم يخلقون، ويفعلون، ويطيعون، ويعصون، فلم التفريق بينها؟!

وقد توارد أئمة السلف على تفسير هذا النوع من الآيات بمثل تفسير الآيات الأخرى، قال الطبري: «القول في تأويل قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]؛ يعني: بقوله ـ جلَّ ثناؤه ـ ﴿لَهَا﴾: للنفس التي أخبر أنه لا يكلفها إلا وسعها، يقول: لكل نفس ما اجترحت وعملت من خير؛ ﴿وَعَلَيْهَا﴾؛ يعني: وعلى كل نفس ﴿مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾: ما عملت من شر»[(١)]، ونقل عن ابن عباس أنه قال: «عمل اليد والرجل واللسان»[(٢)].

ومن أقوى الأدلة على ذلك أن القرآن ذكر أن الله يعاقب الناس بما كانوا يكسبون وبما كانوا يعملون بسائر الأعمال ولم يفرق بين النوعين، فقال تعالى: ﴿فَأَخَذْنَٰهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الأعراف: ٩٦]، وتكرر هذا المعنى في القرآن ست مرات، وقال تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [النور: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿إِنَّا مُنزِلُونَ عَلَىٰٓ أَهْلِ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴿٣٤﴾﴾ [العنكبوت: ٣٤] وغيرها من الآيات، فلا فرق بين استعمال الكسب والعمل وسائر أصنافه.

وقد استعمل بعض أئمة السلف لفظ «الكسب» في التعبير عن أعمال العباد، يقول الطبري: «فبيَّن بذلك صحة قول أهل الإثبات الذين أضافوا أفعال العباد إليهم كسبًا، وإلى الله ـ جلَّ ثناؤه ـ إنشاء وتدبيرًا، وفساد قول أهل القدر الذين أنكروا أن يكون لله في

---

(١) جامع البيان في تأويل آي القرآن، الطبري (٥/ ١٥٤).

(٢) المرجع السابق (٥/ ١٥٧).

ذلك صنع»[١]، ويقول الصابوني: «من قول أهل السُّنَّة والجماعة في أكساب العباد أنها مخلوقة لله»[٢]، وهم يقصدون أنها أفعال لهم صادرة بقدرتهم وإرادتهم.

بطلان مذهب الأشاعرة في مسألة أفعال العباد:

هناك أوجه عديدة تدل على بطلان ما ذهب إليه جمهور الأشاعرة في مسألة أفعال العباد، وقولهم بالكسب على الوجه الذي سبق شرحه، **ومن تلك الأوجه:**

الوجه الأول: أن كلامهم غير معقول المعنى، ولا يقوم على تسويغ مستقيم، فإنه إذا لم يكن للقدرة تأثير في الفعل، فلا مسوغ إذن لاختصاص القدرة بالفعل، ولا فرق بينها وبين سائر صفات الإنسان، يقول ابن تيميَّة في بيان هذا الوجه: «لم تثبت فرقًا معقولًا بين ما تثبته من الكسب وتنفيه من الفعل، ولا بين القادر والعاجز، إذا كان مجرد الاقتران لا اختصاص له بالقدرة، فإن فعل العبد يقارن حياته وعلمه وإرادته وغير ذلك من صفاته، فإذا لم يكن للقدرة تأثير إلا مجرد الاقتران فلا فرق بين القدرة وغيرها»[٣].

الوجه الثاني: أنه إذا أرجع التأثير إلى مجرد الاقتران فقط، فإنه لا فرق بين أن يكون المقترن قائمًا بذات المكلف أو خارجًا عن ذاته، فعلى قولهم يصح أن يكون فعل الإنسان مقترنًا بوجوده في البيت أو تحت الشجرة، فلا فرق بين كونه في هذه الأمور وبين قدرته إذا كان الوصف المؤثر هو مجرد الاقتران فقط[٤].

الوجه الثالث: أن منتهى قول الأشاعرة الجبر والطعن في التكليف، فمهما قدموا من الأجوبة فمآل قولهم أن الإنسان لا يملك قدرة مؤثرة في أعماله، وهذا القدر أقر به الرازي، ولم يستطع التخلص منه إلا بإنكار الحكمة والإرجاع إلى محض المشيئة، فإنه يقول حين بين أن قولهم وقول القدرية تلزم عليه لوازم باطلة: «فإذا قيل: فما الحلية مع ذلك في دفع الإشكال؟ الجواب: أن الحيلة في ترك الحيلة، والاعتراف بأنه تعالى لا يسأل عما يفعل، وأنه لا يقبح منه ما يقبح منا»[٥].

ولأجل هذه الأمور وغيرها ما زال الناس ينكرون على الأشاعرة قولهم في نظرية الكسب، ويكررون بأنهم لم يأتوا بقول معقول يمكن أن يتصور ويقبل[٦].

---

(١) جامع البيان في تفسير آي القرآن، الطبري (١٣/ ٥٨٨).
(٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (٢٧٩).
(٣) منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٣/ ١١٣).
(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨/ ١١٩).
(٥) نهاية العقول، الرازي (٢/ ٦٢).
(٦) انظر: إيقاظ الفكرة لمراجعة الفكرة، الصنعاني (٢٨٧)، والآمدي وآراؤه الكلامية، حسن الشافعي (٤٧١، ٤٧٧)، وتجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، عاطف عراقي (٣٨).

تنبيهٌ:

أورد المعتزلة ـ وخاصة أبا الحسين البصري ـ على مذهب الأشاعرة «الجبرية المتوسطة» عددًا من الاعتراضات والإلزامات، وهي من أقوى ما يبين بطلان مذهبهم في مسألة أفعال العباد، ويكشف عن الإشكالات العميقة فيها، ولم يستطع علماء الأشاعرة التخلص منها إلا بإلزام المعتزلة بمثل قولهم، أو بالرجوع إلى أصولهم الباطلة، وخاصة قولهم بتكليف ما لا يطاق، وقولهم بإنكار الحكمة والتعليل(١).

فتلك المادة الجدلية بين المعتزلة والأشاعرة يمكن الاستفادة منها في بيان بطلان المذهبين معًا؛ لأنهم يتناقشون وكأنه لا يوجد إلا قولاهم فقط، فإذا استحضرنا القول الثالث المختلف عنهما، فإن ذلك من أقوى ما يزيد من أهمية تلك الإلزامات والاعتراضات التي أوردها الطرفان على بعضهما.

طبيعة الخطأ الذي وقع فيه كلٌّ من القدرية والجبرية:

الخطأ الذي وقع فيه كل من القدرية والجبرية جاء من جهة ما نفوه لا من جهة ما أثبتوه، وفي التنبيه على هذا المعنى يقول ابن تيميَّة: «افترق القدرية والجبرية على طرفي نقيض، **وكلاهما مصيب فيما أثبته دون ما نفاه**، فأبو الحسين البصري ومن وافقه من القدرية يزعمون أن العلم بأن العبد يحدث أفعاله وتصرفاته علم ضروري، وأن جحد ذلك سفسطة.

وابن الخطيب ونحوه من الجبرية يزعمون أن العلم بافتقار رجحان فعل العبد على تركه إلى مرجح من غير العبد ضروري؛ لأن الممكن المتساوي الطرفين لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح.

وكلا القولين صحيح؛ لكن دعوى استلزام أحدهما نفي الآخر ليس بصحيح؛ فإن العبد محدث لأفعاله كاسب لها، وهذا الإحداث مفتقر إلى محدث، فالعبد فاعل صانع محدث، وكونه فاعلًا صانعًا محدثًا بعد أن لم يكن لا بد له من فاعل، كما قال: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ٢٨﴾ [التكوير: ٢٨]، فإذا شاء الاستقامة صار مستقيمًا، ثم قال: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٢٩﴾ [التكوير: ٢٩].

فما علم بالاضطرار وما دلَّت عليه الأدلة السمعية والعقلية كله حق؛ ولهذا كان لا حول ولا قوة إلا بالله، والعبد فقير إلى الله فقرًا ذاتيًّا له في ذاته وصفاته وأفعاله مع أن له ذاتًا وصفات وأفعالًا، فنفي أفعاله كنفي صفاته وذاته، وهو جحد للحق شبيه بغلو غالية الصوفية الذين يجعلونه هو الحق، أو جعل شيء منه مستغنيًا عن الله، أو كائنًا بدونه،

(١) انظر: أبكار الأفكار، الآمدي (١/٣٧٨)، ودرء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، الطوفي (١٨١ ـ ١٨٨)، ومنهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٣/١٣٢).

جحد للحق شبيه بغلو الذي قال: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ ٢٤﴾ [النازعات: ٢٤] وقال: إنه خلق نفسه، وإنما الحق ما عليه أهل السُّنَّة والجماعة.

وإنما الغلط في اعتقاد تناقضه بطريق التلازم، وأن ثبوت أحدهما مستلزم لنفي الآخر، فهذا ليس بحق، وسببه كون العقل يزيد على المعلوم المدلول عليه ما ليس كذلك، وتلك الزيادة تناقض ما علم ودل عليه»(١).

فائدة:

الفرق بين مذهب الأشاعرة والماتريدية في أفعال العباد:

اتفق الماتريدية مع الأشاعرة على إثبات أن الله هو الخالق لأفعال العباد، يقول أبو المعين النسفي: «وعندنا فعل العبد هو مخلوق الله تعالى ومفعوله»(٢)، وذكر البياضي أن جمهور الماتريدية قرروا ما يقرره الباقلاني من التفريق بين أصل الفعل وصفته، فيقول: «أصل الفعل بقدرة الله، والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد، وهو مذهب جمهور الماتريدية»(٣).

ولكن أشار بعض العلماء إلى أن الماتريدية يفترقون عن الأشاعرة في تأثير الإرادة، فأثبتوا للعبد إرادة مؤثرة في فعله، فهم يقررون بأن العباد مؤثرون في أفعالهم من جهة الإرادة لا من جهة القدرة(٤)، وهذا المعنى يشير إليه أبو المعين النسفي في قوله: «العبد المخير مستطيع، والقدر لا يجبره... والعبد مستطيع باستطاعة نفسه ومشيئته، ولا تنسب الحركة والقوة إلى الله، وإن كان بقضائه ومشيئته»(٥)، ويقول: «والعبد مخير مستطيع، فإذا وجد منه الجهد والقصد والنية والاكتساب في المعصية يجري خذلان الله مع نيته وقصده»(٦).

الآثار المترتبة على الخلاف في مسألة أفعال العباد:

القول في مسألة أفعال العباد عبارة عن منظومة متعددة الأطراف والأركان، فالقول فيها يستلزم عددًا من الأقوال وراءه، ولهذا فإن البحث في تلك المسألة تترتب عليه عدد من الآثار الشرعية، وبحث تلك الآثار وكشفها وربطها بأصولها من أهم ما يعين طالب العلم على فهم هذه المسألة العويصة، **ومن ذلك الآثار:**

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨/ ٣٧٥).

(٢) تبصرة الأدلة، النسفي (٢/ ٥٩٤)، وبحر الكلام، النسفي (٢٣٣).

(٣) إشارات المرام، البياضي (٢٥٦).

(٤) انظر: موقف البشر تحت سلطان القدر، مصطفى صبري (٥٦)، والآمدي وآراؤه الكلامية، حسن الشافعي (٤٧٥).

(٥) بحر الكلام، النسفي (١٧٥).

(٦) بحر الكلام، النسفي (٢٣٢).

الأثر الأول: حقيقة الهداية والإضلال، فهذه القضية من القضايا التي تأثرت بمسألة أفعال العباد.

أما أهل السُّنَّة فقالوا بناءً على قولهم: المراد بالهداية: بيان طريق الحق وتوفيق الله ﷻ للعبد وتسديده لسلوك هذا الطريق، والمراد بالضلال: خذلان الله للعبد وعدم إعانته أو عدم توفيقه، فهما ـ الهداية والضلال ـ يتعلقان بفعل الله من جهة كونه خالقًا، ويتعلقان بفعل الإنسان من جهة كونه سببًا في حدوث ذلك له.

فالهداية والإضلال جاءت فيها نصوص متنوعة في ظاهرها، ففي بعض النصوص تنسب الهداية والإضلال إلى الله سبحانه، كما في قوله سبحانه: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾﴾ [البقرة: ٢٦]، وجاء في بعضها نسبة الهداية إلى العباد كما في قوله سبحانه: ﴿فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ﴾ [يونس: ١٠٨]، وهذا التنوع يدل على تنوع المتعلق كما سبق بيانه.

فجمع أهل السُّنَّة والجماعة بين الأخذ بكل النصوص الواردة في هذه القضية من غير تفريق بينها في الأخذ، وسبب ذلك راجع إلى أنهم فرقوا بين الجهات المتعلقة بأفعال العباد.

وأما بناءً على مذهب القدرية المعتزلة فالمراد بالهداية بيان طريق الحق والإيمان أو الدعوة إلى الإيمان، أو الحكم عليه بالإيمان، أو ثوابه على الإيمان، وأما الإضلال فالمراد به تسمية العبد ضالًّا والحكم عليه بذلك ومعاقبته.

والقدر الجامع بين هذه المعاني أن الله تعالى لا يؤثر في حدوث فعل العبد في الهداية والإضلال، وإنما هما متعلقان بأوصاف خارجة عن التأثير والإحداث، فكل المعاني التي يذكرها المعتزلة للهداية والإضلال لا تتضمن معنى التأثير في حدوث الفعل(١)، وذلك بناء على أصلهم في القدر كما سبق بيانه.

واعتمد المعتزلة على الأدلة التي فيها نسبة الهداية والإضلال إلى العباد، وحملوها على ظاهرها، وعدوها الأصل في المسألة، وأما النصوص التي فيها نسبة الهداية والإضلال إلى الله فلم يأخذوا بظاهرها، وحملوها على معان خارجة عن دلالته وتراكيبها.

وأما بناءً على مذهب الجبرية بأنواعها، فالمراد بالهداية والإضلال خلق ذلك في العبد، يقول الجويني: «اعلم أن الهدى في هذه الآية لا يتجه حمله إلا على خلق الإيمان، وكذلك لا يتجه حمل الإضلال على غير خلق الضلال»(٢).

(١) انظر: متشابه القرآن، ركن الدين الطريثي (٥٣٦).

(٢) الإرشاد، الجويني (٢١١)، وانظر: المطالب العالية، الرازي (٩/ ٣٨٩).

واعتمد الجبرية على النصوص التي فيها نسبة الهداية والإضلال إلى الله تعالى، وحملوها على ظاهرها، وعدوها الأصل في المسألة، وأما النصوص التي فيها نسبة الهداية والإضلال إلى العباد فلم يأخذوا بظاهرها، وحملوها على معانٍ خارجة عن دلالته وتراكيبها.

الأثر الثاني: التوفيق والخذلان، والبحث فيهما مقارب للبحث في الهداية والإضلال.

فبناءً على مذهب أهل السُّنَّة والجماعة المراد بالتوفيق: تسديد الله ﷻ وإعانته للعبد على سلوك الطريق الصحيح، والمراد بالخذلان: أن يكل الله العبد إلى نفسه فلا يعينه ولا يهديه إلى الطريق الصحيح، فهما ـ التوفيق والخذلان ـ يتعلقان بفعل الله من جهة كونه خالقًا، ويتعلقان بفعل العبد من جهة كونه سببًا في حدوث ذلك له.

وفي بيان هذا المعنى يقول ابن القيم: «وقد أجمع العارفون بالله أن التوفيق هو ألا يكلك الله إلى نفسك، وأن الخذلان هو أن يخلي بينك وبين نفسك، فالعبيد متقلبون بين توفيقه وخذلانه؛ بل العبد في الساعة الواحدة ينال نصيبه من هذا وهذا، فيطيعه ويرضيه، ويذكره ويشكره بتوفيقه له، ثم يعصيه ويخالفه ويسخطه ويغفل عنه بخذلانه له، فهو دائر بين توفيقه وخذلانه، فإن وفقه فبفضله ورحمته، وإن خذله فبعدله وحكمته، وهو المحمود على هذا وهذا»(١).

وأما بناء على أصول القدرية المعتزلة فالمراد بالتوفيق اللطف الذي يفعله الله بالعباد، يقول القاضي عبد الجبار: «التوفيق عبارة عن اللطف الذي يفعله تعالى، لكي يختار العبد عنده الطاعة ويترك المعصية»(٢)، والمراد بالخذلان هو ألا يفعل الله بالعبد ما يجعله يختار الطاعة.

وهذا التفسير صحيح من حيث الأصل، ولكن المعتزلة يرون أن التوفيق عام لكل الناس: الكافر والمسلم، وهذا بناء على أصلهم في معنى الاستطاعة وتأثير قدرة العبد في فعله.

وأما بناءً على أصول الجبرية، فالمراد بالتوفيق: خلق الطاعة في العبد، والمراد بالخدلان: خلق المعصية فيه.

وهذا التفسير صحيح من حيث الأصل، ولكن الجبرية قطعوه عن معنى الحكمة، ونفوا تأثير قدرة العبد مطلقًا.

وفي التعليق على المذهبين وبيان موضع الإشكال فيهما يقول ابن القيم: «التوفيق

---

(١) مدارج السالكين، ابن القيم (١/ ٤١٥).

(٢) متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار (٤٥١).

إرادة الله من نفسه أن يفعل بعبده ما يصلح به العبد، بأن يجعله قادرًا على فعل ما يرضيه، مريدًا له، محبًّا له، مؤثرًا له على غيره، ويبغض إليه ما يسخطه، ويكرهه إليه، وهذا مجرد فعله، والعبد محل له، قال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ ۝٧ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَنِعۡمَةٗۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ۝٨﴾ [الحجرات: ٧، ٨]، فهو سبحانه عليم بمن يصلح لهذا الفضل ومن لا يصلح له، حكيم يضعه في مواضعه وعند أهله، لا يمنعه أهله، ولا يضعه عند غير أهله، وذكر هذا عقيب قوله: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمۡ رَسُولَ ٱللَّهِۚ لَوۡ يُطِيعُكُمۡ فِي كَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ لَعَنِتُّمۡ﴾ [الحجرات: ٧]، ثم جاء به بحرف الاستدراك فقال: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ﴾ [الحجرات: ٧].

وقد فسرت القدرية الجبرية التوفيق بأنه خلق الطاعة، والخذلان بأنه خلق المعصية، ولكن بنوا ذلك على أصولهم الفاسدة من إنكار الأسباب والحكم، وردوا الأمر إلى محض المشيئة من غير سبب ولا حكمة.

وقابلهم القدرية النفاة، ففسروا التوفيق بالبيان العام، والهدى العام، والتمكن من الطاعة والإقبال عليها، وتهيئة أسبابها، وهذا حاصل لكل كافر ومشرك بلغته الحجة، وتمكن من الإيمان.

فالتوفيق عندهم أمر مشترك بين الكفار والمؤمنين؛ إذ الإقدار والتمكين والدلالة والبيان قد عم به الفريقين، ولم يفرد المؤمنين عنهم بتوفيق وقع به الإيمان منهم، والكفار بخذلان امتنع به الإيمان منهم، ولو فعل ذلك لكان عندهم محاباة وظلمًا.

والتزموا لهذا الأصل لوازم قامت بها عليهم سوق الشناعة بين العقلاء، ولم يجدوا بدًّا من التزامها، فظهر فساد مذهبهم، وتناقض قولهم، لمن أحاط به علمًا، وتصوره حق تصوره، وعلم أنه من أبطل مذهب في العالم وأردئه»[(١)].

الأثر الثالث: الختم والطبع على القلوب، وهي من القضايا التي تأثر النظر فيها بالنظر في مسالة أفعال العباد.

أما بناءً على أصول أهل السُّنَّة والجماعة، فالمراد بالختم والطبع. هو ألا يوفق الله العبد للإيمان وأن يكله إلى نفسه، فهي بمعنى الإضلال أو هي سبب من أسبابه.

وأما على أصول القدرية المعتزلة، فالمراد بالطبع والختم؛ أي: سمى الله الكافر بذلك، أو يشهد عليه بذلك، أو أن يجعل له علامة تدل على أن القلب ختم عليه وطبع، والقدر المشترك بين كل المعاني التي يذكرها المعتزلة للختم والطبع يرجع إلى نفي تأثير قدرة الله في فعل العبد.

(١) مدارج السالكين، ابن القيم (١/ ٤١٥).

وأما على أصول الجبرية، فالمراد بالختم والطبع أن يخلق الله الكفر في العبد، يقول الجرجاني: «ذهب أهل الحق إلى أنها ـ الختم والطبع وغيرها مما هو في معناهما ـ عبارة عن خلق الضلال في القلوب»[(١)].

وهذه المعاني ـ الطبع والختم وما في معناهما ـ تتعلق بهما أبحاث دقيقة في القدر، من جهة حقيقتها وأسبابها ومتعلقاتها، يطول البحث فيها، وقد عقد لها ابن القيم فصلًا مفردًا في كتابه «شفاء العليل»[(٢)].

الأثر الرابع: الموقف من التولد، وقد اختلفت الأنظار في تعريفه، ومن أشهر ما قيل فيه: أن يحصل فعل عن فاعل بتوسط فعل آخر، مثل حركة المفتاح بتحرك اليد[(٣)].

وقد اختلفت الآراء حول هذا النوع من الأفعال إلى من ينسب، أما أهل السُّنَّة فإنهم يقولون بناءً على أصولهم: إن المتولدات من خلق الله تعالى، وهي من فعل الإنسان إذا كان قاصدًا إليها.

وأما المعتزلة فقد اختلفوا فيها على عدد من الأقوال، فمنهم من قال: لا فاعل لها، ومنهم من قال: إنها واقعة بتأثير طبائع الأشياء، ومنهم من قال: هي من فعل الله، ومنهم من قال: هي من فعل الإنسان[(٤)].

ومن أهم الأصول التي تسببت في حدوث هذا الخلاف بين المعتزلة قولهم في أفعال العباد وما ارتبط بها من المسائل كمعنى القدرة وحقيقة الاستطاعة، وتظهر هذه الأصول بجلاء في أثناء استدلالهم على أقوالهم.

وأما الجبرية فالأمر لديهم مطرد، فعلى أصولهم فإن التولد والمتولدات كلها من خلق الله وأفعاله، وليس للمخلوق فيها أثر[(٥)].

أسئلة القدر المشكلة:

سبق التنبيه على أن الإشكال في باب القدر دخل من **جهتين أساسيتين**:

الأولى: في تحقيق العلاقة بين التكليف وسبق القدر؛ أي: حقيقة العلاقة بين تأثير قدرة الله وقدرة العبد في فعله.

والثانية: من جهة أسرار الحكمة الإلٰهية.

---

(١) شرح المواقف في علم الكلام، الجرجاني (١/ ١٣٩).

(٢) شفاء العليل، ابن القيم (١/ ٢٧٧).

(٣) انظر: التعريفات، الجرجاني (٧٢)، وأبكار الأفكار، الآمدي (٢/ ٤٢٩).

(٤) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار (٩/ ١١)، والمحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار (٣٨٠)، وأبكار الأفكار، الآمدي (٢/ ٤٢٩).

(٥) انظر: أصول الدين، البغدادي (١٣٩).

والتأصيل العلمي لباب القدر لا بد فيه من معالجة الأمرين معًا، وكثير من طلبة العلم يقتصر في دراسته على الجانب الأول ولا يلتفت إلى الباب الثاني، وهذا خلل كبير، فلا بد من إدراك الأمرين معًا؛ وكثير من الاعتراضات التي يوردها المعترضون على الإسلام راجعة إلى جانب الحكمة الإلٰهية المتعلقة بالقدر، وكذلك كثير من الأسئلة التي تعصف بنفوس الشباب وعقلوهم راجعة إلى ذلك النوع.

وهذه الأسئلة وغيرها عصفت بعقول كثير من الناس، ولكن للأسف كثير من طلبة العلم لا يعرف جوابًا مفصلًا محررًا فيها، وسبب ذلك أن هذه الأسئلة لا تطرح في الدروس العلمية، ولا تطرح في البحوث العلمية الجادة، فمن أراد أن يؤصل نفسه في باب القدر فعليه أن يتحصل على الأجوبة المحررة في هذه الأسئلة، ومن فرط في الجواب عليها فقد فرط في قدر كبير من التأصيل العلمي الذي يحقق مراد الله ومراد رسوله ﷺ، ونحن لا نستطيع أن نذكر جوابها في هذا الشرح؛ لأن ذلك يطول جدًّا[(١)].

والمسائل التي تتعلق بجانب الحكمة الإلٰهية متعددة، **وسنقتصر في هذا المقام على أهمها:**

المسألة الأولى

كيف يكلف الله العباد بتكاليف وهو يعلم ما هم فاعلون قبل تكليفهم؟

تقوم حقيقة هذا السؤال على أنه إذا كان الله قدَّر كل شيء قبل خلق السمٰوات والأرض وكتبه في اللوح المحفوظ، فهذا يعني أن كل شيء سيقع كما قدّره الله وكتبه، فكيف يصح مع ذلك أن يكلف الله الإنسان بالعبادات ويحاسبه عليها ثوابًا وعقابًا؟!

وهذا السؤال يطرح عادة في صورتين:

الصورة الأولى: في مقام السؤال عن العلم الإلٰهي، وذلك أنه إذا كان الله يعلم كل شيء، ويعلم ماذا سيفعل الإنسان في كل حياته قبل أن يخلقه، فيكف يصح في العقل أن يكلفه بالعبادة ويحاسبه على أفعاله؟!

فإنا إذا قلنا: إن العبد لا يمكنه أن يخالف ما علمه الله عنه، فهو في الحقيقة مجبور على أفعاله، وسيكون عقاب الله له منافيًا للعدل والرحمة، وإن قلنا: إن العبد بما يتصف به من إرادة واختيار يمكنه أن يفعل خلاف ما علمه الله، فهذا يستلزم نسبة الجهل إلى الله، ففي كلا الحالين لا يخلو الأمر من نسبة النقص إلى الخالق.

---

(١) انظر في الجواب عليها وغيرها: ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي، سلطان العميري (٢/٤٧ ـ ١٢٥).

وكذلك إذا كان الله يعلم المؤمن من الكافر، ويميز بينهما بعلمه السابق، فما فائدة التكليف حينئذٍ؟!

الصورة الثانية: في مقام السؤال عن المشيئة الإلٰهية، وذلك أنه إذا كان الله شاء كل شيء، ولا يخرج شيء في الوجود عن مشيئته السابقة، فكيف يصح في العقل أن يكلف الله الإنسان بالعبادة ويحاسبه على أفعاله؟!

فإن قلنا: إن العبد لا يمكنه أن يخالف ما اقتضته مشيئة الله، فهو في الحقيقة مجبور على أفعاله، وسيكون عقاب الله له منافيًا للعدل، وإن قلنا: إن العبد بما يتصف به من إرادة واختيار يمكنه أن يفعل خلاف ما اقتضته مشيئة الله، فهو يستلزم نسبة العجز إلى الله، ففي كلا الحالين لا يخلو الأمر من نسبة النقص إلى الله.

وكذلك إذا كان الله شاء كل الأفعال التي تصدر من العباد ـ أفعال المؤمنين وأفعال الكافرين ـ فما فائدة التكليف إذن؟!

وفي ابتداء النقاش لهذا السؤال لا بد من التنبيه على أن هذه القضية ليست جديدة على أهل الأديان، وخصوصًا دين الإسلام، وليست من ابتكارات الناقدين للأديان في عصرنا، فالبحث في العلاقة بين تقدير الله السابق وشرع الله المنزل من أكثر القضايا التي دار حولها الجدل والحوار والخلاف بين علماء المسلمين، وهي أظهر الأبواب التي أوسعوا فيها البحث والتأمل والنظر، وقدموا فيها أفكارًا متنوعة ومختلفة.

ثم إن البحث في هذه القضية متأخر عن البحث في قضية وجود الله، وقائم على الإقرار بخلق الله للكون وربوبيته له، فإيمان المؤمنين بالتقدير السابق وعظمته مبني على إيمانهم بوجود الله وخلقه للكون، والإقرار بعظمته وجلاله وجبروته وكماله، ولا بد من استحضار هذا المعنى في النظر في هذه القضية وتفصيلاتها، فهو من أقوى ما يساعد على فهم غوامضها، وتجلية شدائدها.

وإذا كان الإنسان عاجزًا عن الإحاطة بكمال الله وجلاله وعظمته، فإنه سيكون عاجزًا لا محالة عن الإحاطة بأسرار التقدير السابق؛ لأن التقدير من أخص خصائص الربوبية والجلال والكمال، فمن يتطلب معرفة جميع أسرار التقدير السابق فهو في الحقيقة يتطلب معرفة حقيقة الكمال الإلٰهي والجلال الرباني، وهذا أمر يتعذر على العقول البشرية البلوغ إليه، ولأجل هذا أرشد النبي ﷺ إلى التعامل الصحيح مع قضية التقدير الإلٰهي، فقال: «**إذا ذكر القدر فأمسكوا**»[(١)]، والأمر بالإمساك عن الخوض في القدر هو نهي عن الدخول في

(١) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة (٢٣٥١)، والبيهقي في القضاء والقدر (٤٤٤)، وصححه الألباني.

أسرار القدر وحِكمه؛ لكون الإنسان عاجزًا عن إدراك كنه ذلك، فالتقدير مرتبط بالكمال الإلٰهي وبمعاني الربوبية، وعقل الإنسان وقدرته قاصران عن إدراك ذلك، وهذه حقيقة وجودية ظاهرة الجلاء.

ولكنّ كثيرًا من المعترضين على القدر يعرضون عن تلك الحقيقة الترابطية بين التقدير والعظمة الإلٰهية، فيتعاملون مع الله كما لو أنه ملك من ملوك الدنيا، ويغفلون عن كمالاته وعظمته وجلاله، وبعض أتباع الحق ينساق معهم في هذا التغافل، فيقع في بحث هذه القضية كثير من الغلط والانحراف عن الجادة البحثية.

فأول أمر لا بد من تنبيه السائل عن القدر وإيقافه عليه هو أن المؤمنين حين آمنوا بتقدير الله السابق ووجوب الخضوع له لم يكن ذلك منهم مجرد عاطفة نفسية، ولا مجرد اختيار مذهبي فقط، وإنما هو اعتقاد مبني على أصول عقلية ووجودية جليلة، ترجع كلها إلى ثبوت الكمال العظيم المطلق لله تعالى، الذي لا يمكن للبشر الإحاطة به.

وأول خطوة منهجية واجبة في النقاش حول قضية التقدير السابق أن ينبه السائل على أنه لا يعترض على أفعال ملك من ملوك الدنيا، وإنما يعترض على خالق السمٰوات والأرض، المتصف بالكمال العظيم والجلال الكبير، الذي يعجز البشر عن الإحاطة به، فلا بد أن يقر بهذه الحقيقة ويستحضرها في النقاش، وإن لم يؤمن بها.

فمع استحضار المعاني السابقة في العلاقة بين التقدير السابق وتكليف الله للناس بالعبادات يتجلى الجواب عن ذلك السؤال بالأصول التالية:

الأصل الأول: أن الله ﷻ لا بد أن يكون عالمًا بكل شيء في هذا الوجود، ومقدرًا له ومدبرًا، فهذا الأمر من المقتضيات الضرورية لاتصافه بصفة الخلق التي لا يمكن الانفصال عنها، فلا يمكن أن يوجد شيء في الكون خارج عن علمه وقدرته وإرادته؛ فالله تعالى هو المصدر الأول لكل حدث يجري في الكون، وهو أساسه، فلا بد أن يكون عالمًا به، قادرًا عليه.

وأفعال العباد وما يصدر منهم من أعمال لا تخرج عن هذه الكلية، لكون الإنسان جزءًا من الكون، وأفعاله حدث من أحداثه، فلا بد أن يكون الله عالمًا بها، وقادرًا عليها، ومريدًا لها.

ومن المستحيل أبدًا أن يكون الله خالقًا لأصل الكون ومادته وأحداثه، وعالمًا بها، ثم لا يكون خالقًا لأفعال العباد، ولا يكون عالمًا بها، فما ثبت للأصل ثبت للفرع، وما ثبت للجزء ثبت لكل الأجزاء المشابهة له.

الأصل الثاني: أن علم الله ومشيئته غيب محض بالنسبة للإنسان، فلا يمكن للإنسان البتة أن يعرف علم الله وقدرته، وما شاءه في خلقه، وأراده في الكون قبل وجود الأحداث.

وإذا كان علم الله وتقديره غيبًا محضًا، فإنه لا يصح في العقل أن يحدد الإنسان شيئًا منه البتة؛ لأن ذلك من العبث والسفسطة التي لا تقوم على قاعدة سليمة، ولا أساس مستقيم.

ومقتضى ذلك أنه لا يصح للإنسان أن يشتغل بمعرفة علم الله وتقديره السابق، ولا أن ينهك نفسه في البحث عما أخفاه الله من علمه، وقد أرشد النبي ﷺ الناس إلى هذا الأصل العظيم، فعن أبي عبد الرحمٰن السلمي عن علي رضي الله عنه قال: كنا مع النبي ﷺ في بقيع الغرقد في جنازة فقال: «**ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من الجنة، ومقعده من النار**»، فقالوا: يا رسول الله، أفلا نتكل؟! فقال: «**اعملوا؛ فكل ميسر**»[(١)].

وهذا القول من النبي ﷺ إرشاد إلى الطريق الصحيح في التعامل مع التقدير السابق، ويتحصل في أنه لا ينبغي للإنسان أن يُشغل نفسه بما قدره الله عليه في العلم السابق؛ لكون ذلك أمرًا غيبيًّا محضًا، وسرًّا بعيد الأغوار، لا يمكنه إدراكه، فليس من العقل أن يشغل الإنسان نفسه ويجهدها في البحث عما كتبه الله له أو لغيره، فإنه لن يستطيع الوصول إلى ذلك أبدًا، وعليه أن يشتغل بما يدرك ويتيقن بقدرته عليه واختياره له.

وقد قال علي رضي الله عنه: «القدر سر الله فلا نكشفه». ويعني بذلك: فلا تحاول كشفه ومعرفته، فهو ليس مما يقدر عليه أحد، ويسمي الطحاوي ذلك بالعلم المفقود الذي طواه الله عن كل الخلق، فلا يعلمه ملك مقرب، ولا نبي مرسل[(٢)]، ويقول الطوفي: «القدر سر من أسرار الله، يجب الكف عنه، والتسليم لأمر الله تعالى فيه»[(٣)].

ولأجل هذا يقول أبو يعلى: «مذهبنا السكوت عن كيف في صفات الله، وعن لم في أفعاله»[(٤)]، ومعنى ذلك أن أئمة السلف لا يخوضون في أسرار القدر كما لا يخوضون في كيفية صفات الله تعالى.

الأصل الثالث: أن الله ربط كل شيء في الوجود بأسباب خاصة به، لا يتحصل إلا بها، فجرت سُنَّة الله تعالى الكونية على الترابط السببي بين أحداث الكون، ولا يستثنى من هذه السُّنَّة شيء البتة، فكما أن أحداث الدنيا الطبيعية ـ خيرها وشرها ـ لا تحصل إلا بأسباب معلومة محددة، فكذلك أحداث الآخرة ـ خيرها وشرها ـ لا تحصل إلا بأسباب معلومة محددة.

---

(١) أخرجه البخاري (٤٩٤٥)، ومسلم (٢٦٤٧).
(٢) انظر في كلام الطحاوي وأثر علي بن أبي طالب: شرح الطحاوي، ابن أبي العز (٢٧٧).
(٣) شرح القصيدة التائية في القدر (٢٥٠).
(٤) طبقات الحنابلة (٢/ ٢٢٦).

ومع أن كل أحداث الدنيا مقدرة مكتوبة، فإن الله ربطها بأسبابها، وعلق حدوثها بتحقق تلك الأسباب، فكذلك الشأن في أحداث الآخرة، فمع كونها مقدرة مكتوبة، فهي مربوطة بأسبابها[١].

فقاعدة الأسباب إذن شاملة لكل الأحداث الدنيوية والأخروية، ولا فرق بينها، وفائدة هذا الأصل في قضيتنا أن الخير والشر في الآخرة لا بد له من أسباب توجبها، ولا بد أن تكون تلك الأسباب راجعة إلى الإنسان حتى يمكن أن يتعلق به الثواب والعقاب.

الأصل الرابع: كما أن الله تعالى علم تفاصيل كل شيء في الوجود وقدرها وشاءها، فإنه أعطى الإنسان الإرادة والاختيار، فخلقه خلقة مختلفة عن سائر المخلوقات، بحيث إن كل إنسان يملك إرادة يستطيع بها الترجيح بين الخيارات المختلفة، وقدرة يستطيع بها التأثير في الأحداث، وتحقيق الخيار الذي ترجحه إرادته.

وتحقق حرية الإرادة والاختيار في الإنسان في تحديد أفعاله أمر فطري ضروري، يجده كل إنسان في داخل نفسه، فالأسوياء من العقلاء يفرقون بين الأفعال التي يفعلها المرء بإرادته واختياره؛ كالأكل والشرب والبيع والشراء والنكاح وغيرها، وبين الأفعال التي تقع منه من غير اختيار ولا إرادة؛ كالسقوط من السطح والارتعاش من البرد والحمى، فيمدحونه ويذمونه على النوع الأول، ويرتبون عليه جميع الآثار القانونية، ولا يفعلون ذلك في النوع الثاني، ولو كان العقلاء يساوون بين النوعين لبطلت جميع الأحكام القانونية، وفسدت جميع التعاملات الإنسانية.

والأفعال العبادية في الإسلام لا تختلف في طبيعتها عن الأفعال العادية؛ لأن كلًّا منها فعل صادر من الإنسان، وهو جزء من أجزاء الكون، فإذا ثبت أن الإنسان له حرية واختيار في أفعاله العادية المتاحة له، ولا يجد في ذلك شكًّا أو ترددًا، فكذلك الحال في أفعاله العبادية؛ لكونها متفقة مع تلك الأفعال في طبيعتها وماهيتها.

والنصوص الشرعية في الإسلام جاءت على هذا الأساس، فتعاملت مع الأفعال الإنسانية على أنها أمور حادثة باختيار الإنسان وإرادته، وأنها كسب له وعمل من أعماله، كما قال تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾﴾ [فصلت: ٤٦]، وقال تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ ﴿٣٧﴾﴾ [المدثر: ٣٧]، وقال تعالى: ﴿مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ﴾ [آل عمران: ١٥٢].

ولكن التقرير السابق يُشكل عليه نصوص كثيرة في القرآن والسُّنَّة، تدل في ظاهرها

---

(١) انظر: شفاء العليل، ابن القيم (١/ ١٢٠).

على أن مشيئة الله هي المؤثرة في الوجود، وأن الإنسان لا يمكنه الخروج عنها أبدًا، وتدل على أن الله هو الذي شاء الكفر والضلال والانحراف وغيرها من الأوصاف، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٣٠﴾﴾ [الإنسان: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيۡهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُۗ﴾ [الأعراف: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿مَن يَهۡدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلۡمُهۡتَدِيۖ وَمَن يُضۡلِلۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ ﴿١٧٨﴾﴾ [الأعراف: ١٧٨]، وغيرها من الآيات الكثيرة في هذا المعنى.

والجواب على هذا الإشكال يتطلب تفصيلًا وتفريعًا مطولًا، ولكن يمكن أن يقال اختصارًا: إنه كما أخبر الله بأن الانحراف والضلال كان بمشيئته، فإنه أخبر أن إضلاله لمن ضل وانحرف إنما كان عقوبة له على أفعاله الصادرة منه باختياره وإرادته، كما قال تعالى: ﴿فَبِمَا نَقۡضِهِم مِّيثَٰقَهُمۡ وَكُفۡرِهِم بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَقَتۡلِهِمُ ٱلۡأَنۢبِيَآءَ بِغَيۡرِ حَقّٖ وَقَوۡلِهِمۡ قُلُوبُنَا غُلۡفُۢۚ بَلۡ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيۡهَا بِكُفۡرِهِمۡ فَلَا يُؤۡمِنُونَ إِلَّا قَلِيلٗا ﴿١٥٥﴾﴾ [النساء: ١٥٥]، وقال تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفۡـِٔدَتَهُمۡ وَأَبۡصَٰرَهُمۡ كَمَا لَمۡ يُؤۡمِنُواْ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٖ وَنَذَرُهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ ﴿١١٠﴾﴾ [الأنعام: ١١٠]، وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمۡۚ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ ﴿٥﴾﴾ [الصف: ٥]، وقال تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضٗاۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمُۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡذِبُونَ ﴿١٠﴾﴾ [البقرة: ١٠]، وغيرها من الآيات التي في هذا المعنى.

«والقرآن من أوله إلى آخره إنما يدل على أن الطبع والختم والغشاوة لم يفعلها الرب سبحانه بعبده من أول وهلة، حين أمره بالإيمان، أو بيّنه له، وإنما فعله بعد تكرار الدعوة منه سبحانه، والتأكيد في البيان والإرشاد، وتكرار الإعراض منهم، والمبالغة في الكفر والعناد، فحينئذ يطبع على قلوبهم ويختم عليها، فلا تقبل الهدى بعد ذلك، والإعراض والكفر الأول لم يكن مع ختم وطبع؛ بل كان اختيارًا، فلما تكرر منهم صار طبيعة وسجية»[(١)].

الأصل الخامس: إذا ثبت أن الإنسان يملك إرادة وقدرة يحدد بها أفعاله الاختيارية، وثبت أن العبادات الدينية لا تخرج في طبيعتها عن طبيعة الأفعال العادية، فإن الثابت بالقطع أيضًا أن الإنسان لا يحاسب إلا على أفعاله الواقعة باختياره وإرادته، وأما الأفعال التي وقعت منه من غير قصد؛ كالأفعال الواقعة منه بالجهل والنسيان والخطأ، أو الأوصاف التي خلقها الله فيه مما لا يتعلق باختياره؛ كالطول، والقصر، واللون، والقوة، والضعف، والصحة، والمرض، والعقل، والجنون، وغيرها، وكذلك الأفعال التي يقهره عليها الناس، فإن العبد لا يحاسب عليها، ولا يعاقب على تركها أو فعلها.

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم (١/ ٢٩٠)، وانظر في مناقشة هذا الإشكال: المرجع ذاته (١/ ١٣٨، ٢٨٩)، وتنزيه القرآن عن المطاعن، منقذ السقار (١٢٢ ـ ١٢٥).

الأصل السادس: ومع كل الأصول السابقة، فإن الله تعالى لم يترك الناس سدى من غير بيان ولا هدى؛ بل أبان لهم الحق، وأنار لهم الطريق، وأوضح لهم المحجة، فأرسل الرسل، وأنزل الكتب، وأقام الأدلة، ليرشد الناس إلى سبيل الهداية، ويميزها عن سبيل الغواية.

فالهداية الإلٰهية العامة التي بمعنى البيان والدلالة والإرشاد ثابتة مستقرة لكل العالمين، كما قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾ [الشورى: ٥٢]، وقال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾﴾ [النساء: ١٥٦]، وغيرها من الآيات.

وكل من لم تبلغه الهداية العامة، ولم يصل إليه البيان الإلٰهي، فإنه لا يعذب ولا يعد مكلفًا بالأديان، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء: ١٥].

وفهم هذه الأصول الستة، وعمق إدراكها، واستحضارها عند النظر في باب التقدير السابق تكشف عن قدر كبير من الغموض والإشكال في هذا الباب، فهي تدل على أنه لا تعارض بين تقدير الله السابق وبين تكليف الله الإنسان بالعبادات، فالله ﷻ لا يحاسب العباد على ما علمه في تقديره السابق، ولا على ما كتبه في اللوح المحفوظ، وإنما يحاسبهم على ما صدر منهم من أفعال بإرادتهم واختيارهم، والعبد لا يمكنه أن يحتج بالتقدير السابق؛ لأنه بالنسبة له غيب محض لا يمكنه الوصول إليه، ولا العلم به، فكيف ينسب إلى القدر السابق أمرًا وهو لا يعلم عنه شيئًا؟!

والعبد في الوقت نفسه يشعر شعورًا ضروريًّا حقيقيًّا بأن له إرادة واختيارًا، ولا يشك في ذلك ولا يتردد، فدار حال الإنسان بين أمرين: بين أمر يجهله تمام الجهل، وهو تحديد ما في التقدير السابق، وبين أمر يعلمه علمًا ضروريًّا، وهو أن له إرادة وحرية يستطيع بها تحديد مساره العملي، فليس من العقل في شيء أن يعرض الإنسان عما يشعر به ويعلمه علمًا ضروريًّا، ويتعلق بأمر لا يعلم عنه شيئًا، ولا يمكن العلم به البتة، ويدعي أنه معارض لما يشعر به.

وإنما العقل يوجب عليه أن يعمل بما في يديه، وبما يعلم به علمًا ضروريًّا، ولا ينصرف عن ذلك بالاشتغال بأمر غائب عنه لا يمكنه أن يعرف عنه شيئًا.

إن مثل من يعرض عن العمل بالأعمال التعبدية بناءً على تقدير الله السابق؛ كمثل رجل علم أن ملكًا من الملوك خبأ له أمرًا يتعلق بمستقبله المعيشي، وكانت بين يديه مزرعة وأرض خصبة واسعة يمكنه استثمارها في تكثير أمواله وأملاكه، ولكنه ترك ذلك كله تعلقًا بما علمه من تخبئة الملك له، وهو لا يدري عن ماهية ما خبأه الملك له: هل هو خير له

أم شر؟ وبقي عمره كله منتظرًا ذلك الأمر الغيبي، حتى فني وفنيت أرضه ومزرعته وفسدت! ولا شك أن صنيع مثل هذا الرجل سيكون معيبًا عند كل العقلاء الأسوياء.

وهذا المثال ليس مطابقًا للعلاقة بين تقدير الله السابق وبين حال العبد، ولكنه صورة تقرب المعنى وتظهر قدرًا من قبح من يتعلق بالقدر الغائب عنه، ويترك ما في يديه من القدرة على العمل والمثابرة والحرص.

فإذا عجز الإنسان عن تصور ذلك وإدراكه، وقصر عقله عن فهمه ومعرفة استقامته، فإنه يجب عليه التسليم والخضوع للكمال الإلٰهي والعظمة الربانية، فإن هذه القضية ليست القضية الوحيدة التي عجز الناس عن فهمها في الوجود، فهناك قضايا كثيرة أخرى يعدها كثير من الناس من الألغاز التي لا يمكن العلم بها، فكما أنهم يسلمون بها، فإنه يلزمهم التسليم بما هو مثلها في العلاقة بين التقدير الإلٰهي والتكليف بالعبادات.

وسيأتي التنبيه في مناقشة قضية وجود الشر في الكون على أصل منهجي مهم يوجب على الإنسان التسليم لله في هذه القضية وغيرها، وهو أن الكون مشحون بالمشاهد الدالة على عظمة الله وحكمته ورحمته وجلاله، فإذا وجد الإنسان في بعض الأمور ما يصعب فهمه على عقله، ولم يستطع البلوغ إلى إدراك حسنه واتساقه مع الحكمة والعدل، فإنه لا يحق له في العقل أن يتنكر للعدل الإلٰهي، ولا يبادر إلى القدح في الكمال الرباني، وإنما يجب أن يحمل المتشابه على المحكم، ويقيس الأمر الغامض على الأمر الواضح الجلي، ويعتبر المجهول بالمعلوم البيّن، فإن لم يفعل ذلك، فقد خالف مناهج العقلاء في النظر والاستدلال والبناء للآراء والمواقف.

المسألة الثانية

كيف يخلق الله الكافر وهو يعلم أنه سيدخل النار؟!!

يطرح هذا السؤال بصياغات مختلفة، ولكن حقيقته ترجع إلى أنه إذا كان الله عالمًا بكل شيء قبل حدوثه، فإن خلقه للكافر مع علمه بدخوله النار يستلزم نسبة النقص والعيب إليه؛ لأن خلقه لمن يعلم قبل وجوده بأنه سيدخل النار منافٍ للرحمة الكلية، فلو كان الله كلي الرحمة لامتنع عن خلق من سيعلم أنه داخل النار بعد موته.

فنحن في مثل هذه الحالة إما أن نقول: إن الله غير عالم بحال الكافر قبل وجوده، وهذا نقص في العلم، وإما أن نقول: إنه كان عالمًا به قبل وجوده، وهذا يقتضي النقص في الرحمة، ففي كلا الحالين لا بد من نسبة النقص والعيب إلى الله.

وفضلًا عن ذلك، فإن خلق الله للكافر منافٍ للعدل أيضًا، لكون الله سيعذب إنسانًا لا يمكنه أن يخرج عما قدره الله وعلمه قبل وجوده، وليس له قدرة ولا إرادة يستطيع بها

تغيير علم الله السابق(١).

وهذا السؤال من أكثر الاعتراضات التي يرددها الناقدون للأديان من الربوبيين والملاحدة(٢)، وهو من أشهر ما يوردونه على مناظريهم من المسلمين وغيرهم، والمعتمدون عليه جمعوا بين **خطأين كبيرين**:

الأول: سوء الفهم لطبيعة الكمال الإلٰهي كما يعتقده المسلمون.

والثاني: أنهم حددوا لأنفسهم ضوابط معينة للكمال في صفة الرحمة والعدل، ثم طفقوا يحاكمون أفعال الله إليها، فحين وجدوها غير متفقة معها انتهى بهم الأمر إلى القدح في وجود الله وكماله.

والجواب المنضبط على هذا الاعتراض لا بد فيه من الكشف عن أن خلق الله للكافر لا ينافي الكمال في الرحمة، ولا الكمال في العدل ولا الحكمة، وإنما هو متسق مع تلك المعاني اتساقًا تامًّا، ومستقيم مع مقتضياتها استقامة كاملة، ولا بد لنا من إثبات صحة هذه الدعوى، وإقامة براهينها، وتجلية تفاصيلها؛ لأن ذلك سيؤدي بالضرورة إلى نسف ذلك الاعتراض من جذوره، وتهشيم بنيانه على قواعده.

١ ـ أما بيان عدم مناقضة ذلك للكمال في الرحمة الإلٰهية، فإن الرحمة صفة من صفات الأفعال؛ كالعفو والكرم والمغفرة وغيرها، وصفات الأفعال لا تكون كمالًا إلا إذا كانت مقرونةً بالحكمة التي تعني: وضع كل شيء في موضعه الصحيح، وبالعدل الذي يعني: إعطاء كل ذي حق حقه وما يستحقه.

والنظر في صفات الأفعال الإلٰهية لا بد فيه من اعتبار اقترانها بهذين المعنيين؛ فالعفو لا يكون كمالًا إلا إذا كان متسقًا مع الحكمة والعدل؛ ولأجل هذا فالعفو عن المعاند والمتكبر والمتساهل والمستخف بحقوق الآخرين ليس كمالًا، ولا يكون كمالًا إلا إذا نزل في محله المناسب له؛ كالعفو عن المخطئ والنادم والجاهل والناسي ونحو ذلك، فإذا لم يعفُ الله عن أحد لكونه لا يستحق العفو، فذلك ليس نقصًا؛ بل هو الكمال بعينه.

وكذلك الكرم لا يكون صفة كمال في كل الأحوال، فإن التكرم على المعاند، أو على من يعلم بأنه سيتمادى في ظلمه وغيه وضلاله ليس كمالًا، ولا يكون كمالًا إلا إذا نزل في محله المناسب كله، فإذا لم يتكرم الله على أحد لكونه لا يستحق إنزال الكرم فيه، فذلك ليس نقصًا؛ بل هو الكمال بعينه.

---

(١) انظر: مجلة أنا أفكر (٣/ ٤٤).

(٢) الربوبيون: هم الذين يقرون بوجود الله وخلقه للكون، ولكنهم ينكرون تدبيره له، وينكرون النبوات والوحي، والملاحدة: هم الذين ينكرون وجود الله أو يشكون فيه.

وكذلك الحال في صفة الرحمة، فإنها من صفات الأفعال، فهي محكومة إذن بالحكمة والعدل، فلا تكون صفة كمال في كل الأحوال، فإن رحمة المتكبر الذي ظلم الناس وقهر الآخرين وتمادى في الطغيان والعفو عنه منافٍ للعدل والحكمة، ولا تكون صفة الرحمة كمالًا إلا إذا أنزلت في المحل المناسب لها؛ كرحمة النادم والناسي والجاهل ونحو ذلك.

ولكن المعترضين على خلق الله للكافر أعرضوا عن هذه الحقيقة، وتعاملوا مع صفة الرحمة بقطعها عن علاقتها بالحكمة والعدل، فاعتقدوا أن كمال رحمة الله يقتضي أن تكون شاملة لكل أحد بلا استثناء، ومن غير تفريق بين الناس، وبين من يستحق أن يرحم وبين من لا يستحق، فحين وجدوا أن الله لم يرحم الكافر بإدخاله النار، توهموا أن ذلك مخالف لكمال الرحمة.

والحقيقة أن الأمر ليس كذلك؛ لأن صفة الرحمة لا تكون كمالًا إلا إذا أنزلت في محلها المناسب لها، فكان الواجب عليهم أن يثبتوا أن الكافر مستحق للرحمة، ثم يعترضوا على عدم رحمة الله له، ولكنهم لم يفعلوا ذلك، وقفزوا مباشرة إلى النظر في بناء تصور محدد لكمال الرحمة، ثم طفقوا يحاكمون أفعال الله إليها.

٢ ـ **أما بيان عدم مناقضة خلق الله للكفار لصفة العدل،** فهذه راجعة إلى العلاقة بين التقدير السابق وبين أفعال العباد، وقد سبق في مناقشة الاعتراض السابق الجواب المفصل على ذلك، وحاصله: أن الله تعالى أخفى علمه السابق عن كل الناس، فلا يمكن أحدًا أن يعلم ما قدره الله وما شاءه، ثم هو سبحانه في الوقت نفسه خلق الإنسان خلقة يستطيع معها أن يختار أفعاله ويحدد سلوكه بإرادته وقدرته، فكل إنسان يملك قوة يستطيع بها أن يؤثر في أفعاله وسلوكه، وعلمه بذلك ضروري فطري لا شك فيه، فاختيار الكافر لأفعاله إذن ليس خارجًا عن تلك الحقيقة، فهو يملك قدرة وإرادة مثل غيره من المؤمنين، والله تعالى لم يفرق بين المؤمن والكافر في إعطاء كل منهما أدوات الفعل والاختيار، فخلق الله الكافر كخلقه للمؤمن، سواء بسواء، فقد خلق الله كلًّا منهما وهو يملك قدرة وإرادة يستطيع بها أن يؤثر في أفعاله ويحدد تصرفاته، وأخفى علمه عن كلٍّ منهما، وأمر كلًّا منهما بالطاعة ونهاه عن المعصية، وساوى بينهما في البيان والإرشاد، ولكن الكافر اختار بما يجده في نفسه من إرادة وقدرة الكفر بالله تعالى، والمؤمن اختار بما يجده في نفسه من إرادة وقدرة الإيمان بالله.

فمن الأسباب المؤثرة في افتراق حال الكافر عن حال المؤمن ما يرجع إلى اختلاف اختيار كل واحد منهما، وليس إلى علم الله فقط، فعلم الله سابق لا سائق، ثم إن كل واحد منهما في حال فعله لا يدري عن علم الله شيئًا، وإنما كانا يفعلان الفعل بناءً على ما يجده كل واحد منهما في نفسه من الإرادة والقصد.

إن حال المؤمن والكافر مع قدر الله السابق يشبه حال رجلين أرسلهما أبوهما إلى مدينة بعيدة، وذكر لهما الطريق السالم من الآفات والطرق المهلكة، وترك لهما حرية الاختيار، فاختار أحدهما الطريق السالمة فوصل ونجا، واختار الآخر الطريق المهلكة فهلك وخسر، فلا يقول أحد من العقلاء: إن الأب كان ظالمًا لأحدهما.

ويشبه كذلك حال رجل كريم قدم الطعام إلى رجلين جائعين، وترك لهما حرية الاختيار، فأقدم أحدهما على الطعام وأكل منه فنجا من الموت، وأعرض الآخر عنه وبقي على جوعه حتى أدركه الموت، ولا يقول أحد من العقلاء: إن ذلك الرجل كان ظالمًا لأحدهما(١).

ويزيد من وضوح هذه القضية أن الله تعالى لم يخلق الكافر كافرًا منذ أول ولادته، وإنما خلقه على الفطرة التي تقتضي ـ في حال استقامته وسلامته من المفسدات ـ الإقرار بالخالق، والإيمان بوجوده وكماله والخضوع له، وهو لا يختلف في ذلك عن المؤمن، ولكن الكافر انحرف عن الفطرة، واختار سبيل الكفر بالله، وبلَّغه الله البيان والإرشاد الدلالي على ضرورة الإيمان به، ولكنه أعرض عن ذلك كله، فالكافر في حقيقته متساوٍ مع المؤمن في الخلق على الفطرة، وفي خلق أدوات الاختيار والقدرة والتأثير، وفي حصول البيان والإرشاد الدلالي لكل منهما، وكفى بذلك عدلًا ورحمة.

ولكن المعترضون غفلوا عن هذه المعاني كلها، فتوهموا أن الله خص المؤمن من الأدوات والمؤهلات بما يجعله يختار الأعمال الموجبة لدخول الجنة، وحرم الكافر منها، وأعطاه من الأدوات والمؤهلات ما يجعله يختار الأعمال الموجبة لدخول النار.

والحقيقة أن الأمر ليس كذلك، فالمؤمن والكافر كل منهما أعطي مثلما أعطي الآخر من الأدوات والمؤهلات، فلا فرق بينهما من هذه الجهة؛ فالله تعالى لم يفرق بين الكافر والمؤمن في الأمور التي يتحقق بها العدل، وما بينهما من فروق ترجع إلى الفضل والإحسان وليس العدل.

٣ ـ وأما بيان عدم مناقضة خلق الله للكافر للكمال في صفة الحكمة، فلا بد من التذكير أولًا بأن حكمة الله تعالى واسعة لا يمكن أن يحيط بها الناس، وقد سبق في أول البحث إقامة الأدلة الدالة على ذلك، وحال الناس مع حكمة الله دائر بين الجهل المطلق، وبين العلم ببعض ما يمكن أن ينكشف للعقل الإنساني منها، وبين ما يتفضل الله بإظهاره لعباده.

فإذا لم يظهر للإنسان وجه الحكمة من خلق الله للكافر، فإنه يجب عليه الإقرار بعجزه، ولا يصح له في العقل أن يبادر إلى إنكار الحكمة مطلقًا، أو أن يقدح في وجود الله

(١) هذا المثال مستفاد من موضوع طرح في منتدى التوحيد.

وكماله، فإن معنى ذلك: أن الإنسان يحاكم الله إلى مقدار علمه، ويصدر أحكامه على تدبير الله وأفعاله بناءً على ما لديه من علم ناقض وإدراك قاصر، وكل ذلك انحراف عن الطريقة المستقيمة في النظر إلى العظمة الإلٰهية التي دلَّت عليها دلائل كثيرة، من أقربها عظمة الكون واتساعه.

ومع ذلك، فإننا إذا وسَّعنا النظر والتأمل في تنوع مخلوقات الله، فإنه يمكننا أن نتعرف عددًا من الحكم الإلٰهية المتعلقة بخلق الله للكافر، **فمن تلك الحكم**(١):

أ ـ أن تظهر للعباد قدرة الرب تعالى على خلق المتضادات المتقابلات، فخلق هذه الذوات المضادة ـ المهتدية والضالة، والنعيم والعذاب ـ من أقوى ما يظهر كمال الله في القدرة، كما ظهرت قدرته في خلق الليل والنهار، والدواء والداء، والحياة والموت، والحسن والقبيح، والخير والشر. وذلك من أدل الأدلة على كمال قدرته وعزته وملكه وسلطانه؛ فإنه خلق هذه المتضادات، وقابل بعضها ببعض، وجعلها مجال تصرفه وتدبيره، فخلو الوجود عن بعضها بالكلية تعطيل لحكمته وكمال تصرفه وتدبير مملكته.

ب ـ ظهور آثار أسمائه القهرية، مثل: القهار، والمنتقم، والعدل، والضار، والشديد العقاب، والسريع العقاب، وذي البطش الشديد، والخافض، والمذل، فإن هذه الأسماء والأفعال كمال، لا بد من وجود متعلقها، ولو كان الجن والإنس على طبيعة الملائكة لم يظهر أثر هذه الأسماء.

ج ـ ظهور آثار أسمائه المتضمنة لحلمه وعفوه ومغفرته وستره، وتجاوزه عن حقه، وعتقه لمن شاء من عبيده، فلولا خلق ما يكرهه من الأسباب المفضية إلى ظهور آثار هذه الأسماء لتعطلت هذه الحكم والفوائد، وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا بقوله: «**لو لم تذنبوا لذهب الله بكم، ولجاء بقوم يذنبون ويستغفرون؛ فيغفر لهم**»(٢).

ولو أعمل الناظر عقله في التأمل لاستطاع أن يقف على حكم عديدة غير ما ذُكر، ولكن المعترضون على القدر لا يبحثون في الحكمة، ولا يرغبون في ربط أفعال الله بها؛ بل تراهم كثيرًا ما يتهربون من ذلك، وينفرون منها نفرة الغزال من الأسد؛ لأنهم يدركون أن ربط أفعال الله بالحكمة يغلق عليهم كل الأبواب التي يسعون إلى دخولها للتشكيك في وجود الله وكماله أو في قدره وتقديره، ويفسد عليهم كل التصورات التي بنوها عن معاني الرحمة والعدل.

---

(١) انظر: شفاء العليل، ابن القيم (٢/٦٤٩ ـ ٦٥٩)، ومدارج السالكين، ابن القيم (٢/١٩١)، وشرح الطحاوية، ابن أبي العز (١/٣٢٩ ـ ٣٣٠).

(٢) أخرجه مسلم (٧١٤١).

فثبت من خلال التوضيح السابق أن خلق الله للكافر ليس منافيًا للكمال في صفة الحكمة، ولا في صفة الرحمة، ولا في صفة العدل، وبهذا يثبت أن ذلك الاعتراض باطل، قائم على تصورات خاطئة ومسلمات زائفة، ليس لها أساس من الصحة، ولا مستند من العقل.

المسألة الثالثة

لماذا يعذب الله الكافر بالعذاب الأبدي مع أن عمله كان محدودًا بزمن وقدر معين؟!

تقوم حقيقة هذا السؤال على أن العذاب الأبدي للكافر منافٍ للعدل؛ وذلك أن أعمال الكافر التي استحق بها العذاب مهما بلغت من الكثرة والعظمة، فإنها تبقى محدودة في زمن محدد، وقدر معين، فكيف يقبل في العقل أن يعذب على ذلك عذابًا أبديًّا لا ينقطع؟! فالعدل يقتضي أن العقوبة لا بد أن تكون مساوية لحجم الذنب ومقداره، فالعذاب الأبدي للكافر يتنافى مع ذلك القانون العدلي.

وهو مع ذلك يتنافى مع كمال الرحمة، فإذا كان الله كليَّ الرحمة، وواسع الشفقة والرأفة، ورحمته وسعت كل شيء، فكيف يحكم بالعذاب الأبدي على عبد أذنب ذنبًا محدود القدر والزمن؟!

وهذا السؤال ليس جديدًا على الفكر الديني، ولا هو من اختراع الناقدين للأديان في العصر الحديث، وإنما هو اعتراض مشهور منذ قرون، وقد تناوله عدد كبير من علماء المسلمين بالبحث والنقاش والتحليل.

وتُعد هذه القضية من القضايا العظيمة الجليلة، وقد اختلفت مسالك العلماء في التعامل معها، فذهب جمهور العلماء إلى أن النار لا تفنى، وأن عذاب الكفار فيها دائم لا ينقطع؛ بل نقل عدد منهم الإجماع على ذلك، ولكن بعض العلماء ذهب إلى أن عذاب الكفار في النار ليس أبديًّا، وأن له وقتًا ينتهي فيه، وفي تأكيد وجود الخلاف في هذه المسألة يقول ابن تيميَّة: «وأما القول بفناء النار ففيها قولان معروفان عن السلف والخلف، والنزاع في ذلك معروف عن التابعين ومن بعدهم»[(١)].

وقد تردد ابن تيميَّة في هذه القضية، ولم يجزم فيها بقول محدد، وكذلك تلميذه ابن القيم، فإنه كان مترددًا في تحديد القول الصائب في هذه القضية، ولم يجزم فيها بشيء ظاهر، وفي بيان ذلك يقول بعد أن نقل احتجاجات المختلفين في هذه القضية: «فهذا ما

---

(١) الرد على من قال بفناء الجنة والنار، ابن تيمية (٥٢).

وصل إليه النظر في هذه المسألة التي تكع فيها عقول العقلاء، وكنت سألت عنها شيخ الإسلام ـ قدس الله روحه ـ فقال لي: هذه المسألة عظيمة كبيرة، ولم يجب فيها بشيء»[١].

فعلى القول بأن عذاب الكفار في النار ليس أبديًا، وأنه سينتهي في وقت من الأوقات، فإن ذلك الاعتراض يسقط من أصله، ولا يبقى له أي مسوغ.

ومع ذلك، فإنه مع الجزم بأن النار لا تفنى وأن عذاب الكفار فيها لا ينقطع، فليس في ذلك ما يقدح في كمال رحمة الله وعدله، **ويتبين ذلك بمجموع الأمور التالية:**

الأمر الأول: أننا في هذه القضية لا نتعامل مع أفعال ملك من ملوك الدنيا، ناقص في علمه، وقاصر في حكمته، وتعتريه الأهواء والأغراض والرغبات، والتحيزات ضد الآخرين، وإنما نتعامل مع أفعال الله، الملك الجبار القهار، العزيز الغفار، الكامل في صفاته وأفعاله، الغني عن خلقه، الذي لا يحابي أحدًا، ولا يتحيز لأحد على حساب أحد، فالناس كلهم متساوون من حيث أصل الخلقة عنده، ولا يختلفون إلا على حسب أفعالهم، فمن فعل خيرًا لقي الخير، ومن فعل الشر لقي العذاب.

فأفعال الله مع عباده ليست مبنية على قصور في الحكمة، أو نقص في العلم، وليست تابعة لأغراض أو أهواء أو تحيزات، وإنما هي قائمة على عظمة الملك وجلال الربوبية، وعلى كمال العدل وتمام الكمال والجبروت.

وفي الوقت نفسه، فالله تعالى هو أساس الوجود وخالق كل شيء فيه، فلولا العلم به لما أمكن للناس أن يعلموا طبيعة القوانين، ولا يعرفوا الحكمة، ولا الرحمة، ولا العدل، ولا الخير، ولا الصواب، ولا الكمال.

الأمر الثاني: أن العلاقة بين العقوبات والذنب ليست علاقة رياضية عددية، وإنما هي علاقة سببية، فبعض الذنوب والأخطاء القليلة في عددها قد تترتب عليها عقوبة عظيمة جدًا، نتيجة لضخامتها من حيث الكيف، أو لسعة ما يترتب عليها من الآثار والفساد، أو لما قام في نفس فاعلها من الاستخفاف والاستطالة وعدم المبالاة، فلو أن رجلًا أتلف عامدًا متعمدًا ألف كيلو من الفضة، فإنه لا يمكن أن يساوى برجل أتلف عامدًا متعمدًا مائة كيلو من الذهب، فمن أتلف الذهب سيكون جرمه أعظم، وذنبه أشنع، مع أن فعله أقل في الكم من الآخر، وكذلك الحال في صور كثيرة لا تخفى.

إن المشكل المنهجي عند المعترضين على تخليد الكفار في النار أنهم يتعاملون مع عقوبة الله تعاملًا رياضيًا عدديًا، واعتقدوا أن العدل والرحمة لا يتحققان إلا بذلك، وهذا

(١) شفاء العليل، ابن القيم (٢/ ٧٢١).

التعامل مخالف للعقل والواقع، ويوقع في مناقضة ظاهرة للعدل والرحمة.

الأمر الثالث: إذا تبين أن العلاقة بين العقوبة والذنب علاقة سببية وليست علاقة عددية، فإن الذنب الذي وقع فيه الكافر المستحق العقاب بلغ من العظمة والضخامة مبلغًا عظيمًا جدًّا، إلى درجة أنه أضحى مستحقًّا للعذاب الأبدي، فإن الكافر تنكر لأكبر حقيقة في الوجود، وتكبّر على أعظم شيء في الكون مع ظهور الدلالة عليه، وشدة التحذير من المخالفة له.

فالله تعالى خلق الإنسان على الفطرة المقتضية للأخذ بالحق، ولم يكتف بذلك، وإنما أرسل الرسل لبيان مقتضيات تلك الفطرة، وإرشاد من انحرف عنها، وتذكيره بها، وأنزل كتبه، وأبان فيها معالم الطريق إلى الحق، وبيّن عقوبة من ينحرف ويضل، وأكثر من التهديد والوعيد لكل من يكفر ويعرض، وصرح فيها بالعذاب الأليم والوعيد الفظيع لمن بقي على انحرافه.

فمن بقي على كفره بعد علمه بكل هذه الأمور، ولم يوجد أي مانع يمنعه من قبول الحق، وانتفت عنه كل الشبهات؛ فإنه لا محالة بلغ من الفساد مبلغًا عظيمًا جدًّا.

فالعذاب المؤبد في الحقيقة ليس على الفعل المحدود في الزمان والعدد، وإنما هو على حالة الكافر التي كشف عنها ذلك الفعل المحدود، وطبيعته المعرضة عن الحق والمتعالية عن قبول الأدلة البينة، والمستخفة بالحقائق، والمستهترة بما يترتب عليها من العذاب والعقوبة.

وهذه الحقيقة المركبة لحال الكفار كشف الله عنها في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الأنعام: ٢٨]، فهذا إخبار من الله بأن نفوس الكفار الذين بقوا على كفرهم بعد بلوغ الحجة إليهم بلغت من الفساد والانحراف درجة لا تقتضي إلا الكفر، ولا تعزم إلا على الإنكار والإعراض، ولا يمكن أن تقبل بغيره.

فلأجل هذا استحق الكفار التخليد في النار، والحكم عليهم بأنهم لا يخرجون منها أبدًا، فالتخليد في النار إذن ليس على الفعل المحدود المجرد من غير اعتبار أي بُعد آخر، وإنما هو على الفعل مصطحبًا معه حالة الكافر في الإعراض، ومنهجه في التعامل مع الحجج والبينات.

ويزيد من هذه الحقيقة وضوحًا أن العذاب بالنار ليس مقصودًا لذاته؛ بل هو مقصود لغيره؛ لما يترتب عليه من تحقيق العدل، وإظهار صفات الكمال والجلال؛ ولهذا فإن الله أخبرنا بأنه سيخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان ـ وهو أصغر جزء يمكن أن يتصور وجوده في الكون ـ ولو كان العذاب مقصودًا لذاته لما صح إخراج مثل هؤلاء، فإن العقل الظاهري يقتضي أن الجزء الصغير جدًّا يحمل على ما هو أكبر منه بمراحل.

بل إن إخبار الله ـ وهو أعلم بنفوس الناس وضمائرهم ـ بأن من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان يخرج من النار، يدل على أن الكافر المخلد في النار بلغ من التنكر والانحراف درجة فظيعة جدًّا، بحيث إنه لم يبق في قلبه أقل شيء من الإيمان بالله وعبوديته، فشخص بلغ هذه الدرجة من النكران والإعراض ألا يستحق أن يكون مخلدًا في العذاب الأليم؟!

الأمر الرابع: أن هذا السؤال مبني على أن الله يجب عليه أن يفعل الأصلح والألطف بكل الناس، وإن لم يفعل فهو ظالم وغير رحيم، ولكن هذا التصور غير صحيح؛ فالله تعالى لا يجب عليه أن يفعل كل صورة من صور اللطف والصلاح بكل الناس، وإنما الصحيح أن يقال: إن الصلاح واللطف بالعباد **نوعان**:

الأول: الصلاح واللطف المتعلق بالعدل، فهذا النوع أخبرنا الله تعالى بأنه أوجبه على نفسه، كما في قوله تعالى في الحديث القدسي: «**يا عبادي، إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرمًا، فلا تظالموا**»(١)، وهذا النوع من الصلاح قد فعله الله بالعباد، ولم يفرق فيه بين المؤمن والكافر في إعطاء أدوات الفعل من القدرة والإرادة، ولم يفرق بينهما في البيان والهدى والإرشاد إلى طريق الحق.

الثاني: الصلاح واللطف المتعلق بالفضل والتكرم، بحيث أن يكون عطاء الله وتفضله وتكرمه الزائد على مرتبة العدل عامًّا لكل إنسان، فهذا النوع ليس واجبًا على الله، لا في الشرع ولا في العقل، ولا يوجد أحد يمكنه أن يفرض على الله فعل ذلك أو يلزمه به؛ لأنه سبحانه الملك الخالق القهار، الذي له الحق في التصرف في كل شيء من الكون، وكل شيء خاضع لجبروته، ولا يمكن أن يخرج عن قهره وملكه وجبروته، فمن شاء الله أعطاه وتفضل عليه، ومن شاء منعه.

وهذا داخل في أفعال الله المتعلقة بالحكمة الربانية، والعلم الإلٰهي، ولا يمكن أحدًا أن يحيط بذلك علمًا، ولا أن يتعرف على أسراره وخفاياه.

المسألة الرابعة

لماذا يكون أكثر الناس من أهل النار؟!

تقوم حقيقة هذا السؤال على أن هناك نصوصًا شرعية عديدة تدل على أن أكثر الناس سيدخلون النار، وأن الذين سيدخلون الجنة هم الأقل عددًا، ومن أشهر تلك النصوص الحديث المتَّفق عليه عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**يقول الله تعالى: يا**

(١) أخرجه مسلم (٦٧٣٧).

آدم، فيقول: لبيك وسعديك والخير في يديك، فيقول: أخرج بعث النار، قال: وما بعث النار؟ قال: من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين»[١].

فلماذا يدخل هذا العدد كله النار؟! ألا يكفي في إظهار حكمة الله وجلاله وجبروته وقهره أن يعذب عددًا قليلًا من الناس؟! أليس ذلك يتعارض مع سعة رحمة الله؟! فالرحمة التي سبقت الغضب تقتضي أن يكون من يدخل النار أقل ممن يدخل الجنة.

ثم إنكم ـ أيها المؤمنون ـ تقولون: إن من رحمة الله بالناس أن أعطاهم الإرادة والقدرة؛ حتى يمكنهم أن يختاروا أفعالهم بأنفسهم، ولكن تلك النسبة من المعذبين تدل على أن إعطاء القدرة والإرادة ليس خيرًا لمجموع الناس؛ بل هو شر لهم؛ لأنه أدى بهم إلى أن يكون أكثرهم من أهل النار.



وإذا تجاوزنا التذكير بعظمة الله وجلاله وسعة كماله، واستحالة بلوغ الإنسان إلى الإحاطة بكل ما يتعلق به، فإن ذلك الاعتراض يندفع بالأمور التالية:

الأمر الأول: أن هناك فرقًا بين دخول النار وبين الخلود في النار، والحديث الذي اعتمد عليه المعترض ـ وهو أمر الله تعالى لآدم بأن يخرج من ذريته بعثًا إلى النار ـ ليس فيه ما يدل على أن ذلك البعث سيخلدون في النار، وإنما غاية ما فيه أنهم سيدخلون النار فقط.

وقد أشار عدد من العلماء في أثناء شرحهم للنصوص التي جاءت في عدد أهل النار وكثرتهم إلى أن المراد به مطلق من سيدخل النار، سواء كان ممن سيخلد فيها، أو ممن سيخرج منها بعد التصفية والتنقية، وفي هذا المعنى يقول ابن رجب بعد ذكره للنصوص التي جاءت في عدد أهل النار: «فهذه الأحاديث وما في معناها تدل على أن أكثر بني آدم من أهل النار، وتدل أيضًا على أن أتباع الرسل قليل بالنسبة إلى غيرهم، وغير أتباع الرسل كلهم في النار، إلا من لم تبلغه الدعوة، أو لم يتمكن من فهمها، على ما جاء فيهم من الاختلاف، والمنتسبون إلى أتباع الرسل كثير منهم من تمسك بدين منسوخ وكتاب مبدل، وهم أيضًا من أهل النار، كما قال تعالى: ﴿وَمَن يَكۡفُرۡ بِهِۦ مِنَ ٱلۡأَحۡزَابِ فَٱلنَّارُ مَوۡعِدُهُۥۚ﴾.

وأما المنتسبون إلى الكتاب المحكم، والشريعة المؤيدة، والدين الحق، فكثير منهم من أهل النار أيضًا، وهم المنافقون الذين هم في الدرك الأسفل من النار، وأما المنتسبون إليه ظاهرًا وباطنًا فكثير منهم فُتن بالشبهات، وهم أهل البدع والضلال، وقد وردت

(١) أخرجه البخاري (٣٣٤٨)، ومسلم (٢٢٢).

الأحاديث على أن هذه الأمة ستفترق على بضع وسبعين فرقة، كلها في النار إلا فرقة واحدة.

وكثير منهم أيضًا فتن بالشهوات المحرمة المتوعد عليها بالنار ـ وإن لم يقتض ذلك الخلود فيها ـ فلم ينج من الوعيد بالنار، ولم يستحق الوعد المطلق بالجنة من هذه الأمة، إلا فرقة واحدة، وهو ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه ظاهرًا وباطنًا، وسلم من فتنة الشهوات والشبهات، وهؤلاء قليل جدًّا، لا سيما في الأزمان المتأخرة»[(١)].

فانظر كيف جعل النصوص التي جاءت في كثرة أهل النار شاملة لكل من سيدخلها، حتى ولو كان ممن سيخرج منها، وذكر أنها شاملة لأهل الشهوات والشبهات من أهل الدين الصحيح، وهذا يدل على ضرورة التفريق بين الحكم بدخول النار، وبين الحكم بالخلود فيها، وأن الحكم بدخولها لا يقتضي الحكم بالخلود فيها.

وقد دلَّت نصوص شرعية عديدة على أن الله تعالى يخرج من النار خلقًا كثيرًا لا يحصون، ودلَّت على أن الملائكة تشفع في عدد من أهل النار، والأنبياء يشفعون أيضًا، وكذلك المؤمنون، ثم إن الله تعالى يخرج من النار برحمته من كان في قلبه أدنى أدنى أدنى من مثقال حبة من خردل من إيمان.

والنصوص التي جاءت في هذا المعنى كثيرة، ومن أوضحها حديث أبي سعيد الخدري الطويل، وفيه: «**حتى إذا خلص المؤمنون من النار؛ فوالذي نفسي بيده، ما منكم من أحد بأشد مناشدة لله في استقصاء الحق من المؤمنين لله يوم القيامة لإخوانهم الذين في النار، يقولون: ربنا، كانوا يصومون معنا، ويصلون، ويحجون، فيقال لهم: أخرجوا من عرفتم؛ فتحرم صورهم على النار، فيخرجون خلقًا كثيرًا قد أخذت النار إلى نصف ساقيه، وإلى ركبتيه، ثم يقولون: ربنا، ما بقي فيها أحد ممن أمرتنا به، فيقول: ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال دينار من خير فأخرجوه، فيخرجون خلقًا كثيرًا، ثم يقولون: ربنا، لم نذر فيها أحدًا ممن أمرتنا، ثم يقول: ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال نصف دينار من خير فأخرجوه؛ فيخرجون خلقًا كثيرًا، ثم يقولون: ربنا، لم نذر فيها ممن أمرتنا أحدًا، ثم يقول: ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال ذرة من خير فأخرجوه، فيخرجون خلقًا كثيرًا، ثم يقولون: ربَّنا، لم نذر فيها خيرًا**»[(٢)].

فمجموع النصوص الشرعية يدل على أن الحديث الذي جاء فيه أن الله يأمر آدم أن يخرج من ذريته بعثًا إلى النار، وأنه يخرج من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين، إنما هو

(١) التخويف من النار، ابن رجب (٢٦٥).
(٢) أخرجه مسلم (٣٧٣).

إخبار عن حال الناس قبل الشفاعة، وقبل رحمة الله لكل من كان في قلبه أدنى أدنى مثقال ذرة من خير وإيمان، فقد دلَّت نصوص الشفاعة على أن من يخرج من النار خلق كثير لا يعلم عددهم إلا الله، فلا ندري بعد ذلك كم عدد من بقي في النار.

ودخول العصاة وقليلي الإيمان إلى النار إنما هو من باب التصفية والتزكية والتنقية، وقد أخبرت النصوص الشرعية أنهم بعد دخولهم الجنة ينسون كل ما كانوا فيه من العذاب والبؤس، وكأنهم لم يدخلوا النار ولم يمسهم العذاب قط.

الأمر الثاني: أن ذلك السؤال مبني على اختزال شديد في منافذ النظر إلى رحمة الله، فإن المعترض أعرض عن كل مظاهر الرحمة الإلٰهية في الوجود، وركز نظره على مشهد واحد فقط، وهو مشهد أهل النار، وطفق يحاكم رحمة الله إلى ذلك المشهد، وهذا خلل منهجي عميق في النظر إلى أفعال الله تعالى وتدبيره للكون.

إن مَثل ذلك المعترض مثل رجل دخل قرية، فوجد أكثر أهلها مصابين بالأمراض والعاهات، فأخذ يتأفف ويتساءل: أين رحمة الله؟! وطفق يقدح في رحمته تعالى، وينكر وجودها! ونسي ذلك الرجل جميع مظاهر الرحمة الإلٰهية التي شملت الوجود.

فالله تعالى أسبغ رحمته على خلقه جميعًا، فأوجدهم من العدم، وأعطى كل إنسان إرادة وقدرة، يستطيع بها اختيار ما يشاء من الأفعال والأعمال، وأبان لهم جميعًا المحجة، وأرسل الرسل، وأنزل الكتب، وأعطى كل إنسان عمرًا كافيًا، لينظر في حاله، ويتأمل في سلوكه، وأعطاه عقلًا يفكر به، وقبل ذلك خلقه على الفطرة المستقيمة.

فكل هذه الأمور من مظاهر رحمة الله، فإذا نظر إليها الناظر واستحضرها في تدبره لتقدير الله وتدبيره للكون علم في قرارة نفسه أن الله تعالى رحم الخلق رحمة كبيرة، وفعل سبحانه كل ما يؤدي إلى الظفر بها والنجاة من العذاب والنار، ولكن المعترض أعرض عن ذلك كله، وضيق على نفسه منافذ النظر.

إن مثل هذا المعترض مثل رجل جاهل جلس في المحكمة، فأخذ ينظر في الأقضية التي حكم بها قاضٍ معروف بالعدالة والنزاهة، فوجد سائر أحكامه في ذلك اليوم الذي جلس فيه كانت أحكامًا بالعقوبة على المجرمين، وإنزال العذاب بالمفسدين، فأخذ يحكم على ذلك القاضي بأنه غير رحيم، وأنه ليس لديه شفقة بالناس ولا رأفة، من غير أن ينظر إلى الصورة الكاملة لحال ذلك القاضي، ومن غير أن ينظر في الأسباب والملابسات التي حكم القاضي بناءً عليها بأحكامه تلك.

فكذلك الحال في المعترض، فإنه حاكم رحمة الله إلى حال أهل النار فقط، والمنهج الصحيح أن ينظر في عموم الخلق، وأفعال الله كلها في الكون، فإنه سيجد أن رحمة الله أوسع من غضبه، وأن رحمته وفضله سبقت غضبه وعقابه.

المسألة الخامسة

لماذا خلق الله الناس منقسمين إلى مؤمنين وكفار؟

تقوم حقيقة هذا السؤال على أن خلق الناس منقسمين إلى مؤمنين وكفار منافٍ للحكمة والرحمة؛ فلماذا لم يخلق الله الناس كلهم مؤمنين مصدقين كسائر أنواع الحيوانات حتى لا يكون عقاب ولا عذاب ولا نار؟!

وهذا السؤال في حقيقته سؤال عاطفي أكثر من أن يكون ناشئًا من تأمل وتفكر في طبيعة الخلق والكون، وفضلًا عن ذلك فهو قائم على تصورات خاطئة ومقدمات باطلة، **وبيان ما فيه من خلل يتبين بالأمرين التاليين:**

الأمر الأول: أن الأمر في خلق الناس **لا يخلو من حالين:**

إما أن يخلقهم الله مجبرين على أفعالهم، بحيث إن كل واحد منهم لا يملك أي قدرة أو إرادة في اختيار أفعاله، وفي هذه الحالة ستفسد الحياة الإنسانية، وتضطرب قوانينها، وتضمحل خصائصها، فإننا مع الإيمان بأن الناس مجبرون على أفعالهم لن نميز بين الصالح والفاسد، ولا بين الأخيار والأشرار، ولا يمكننا أن نكافئ أهل الخير والعطاء على أفعالهم، ولا نعاقب أهل الشر والفساد على أفعالهم، لكونهم لم يفعلوا ذلك بإرادتهم واختيارهم.

بل هذا الاعتقاد يؤدي بالضرورة إلى تعطيل كل الأسباب المادية، والركون إلى التقدير السابق، وكفى بذلك إفسادًا للحياة.

وإما أن يخلق الله الناس خلقة يكونون فيها مختارين لأفعالهم، قادرين على تحديد سلوكهم، ومن اللوازم الضرورية لهذه الحالة وجود الانحراف والخطأ؛ إذ لو لم يكن الإنسان مختارًا فإنه لا يمكنه أن يقع في ذلك.

ووجود الانحراف والخطأ يستلزم بالضرورة وجود الحساب والعقاب؛ حتى يتحقق العدل، والحساب والعقاب يجب أن يكون متفاوتًا حسب تفاوت حجم سببه كمًّا وكيفًا.

فظهر إذن أن انقسام الناس إلى صالحين ومنحرفين وترتب الثواب والعقاب على أفعالهم أمر طبيعي، متطابق مع الحكمة، ومع طبيعة الحياة الإنسانية وقوانينها التي تميزها عن سائر أنواع الحيوانات.

فالسائل في الحقيقة فرض في ذهنه فرضًا عقليًّا محضًا، وظن أنه الأكمل والأحسن، ثم طفق يحاكم أفعال الله تعالى إلى ذلك الافتراض، ويبدي الاعتراض على تقدير الحكيم الخبير سبحانه، وفي الكشف عن هذا الخلل النفسي التصوري يقول ابن القيم: «أكثر النفوس جاهلة بالله وحكمته وعلمه وكماله؛ فيفرض أمورًا ممتنعة، ويقدرها تقديرًا ذهنيًّا، ويحسب أنها

أكمل من الممكن الواقع، ومع هذا فربها يرحمها لجهلها وعجزها ونقصها»[١].

الأمر الثاني: أن كمال الله ﷻ متعدد الوجوه كما سبق بيانه، فكما أن الله تعالى يتصف بالرحمة والرفق والحلم، فإنه يتصف بالقوة والغضب والمقت والجبروت والملكوت، وغيرها من صفات الجلال، ومن مقتضيات الكمال أن تظهر آثاره في الوجود، فلا بد من ظهور آثار الرحمة والعفو في الوجود، وكذلك لا بد من ظهور آثار الغضب والمقت والجبروت والعدل في الوجود.

ولكن السائل لا يريد أن تظهر إلا آثار صنف واحد من صفات الله، وإذا ظهرت آثار الصنف الآخر أخذ يتذمر ويتأفف ويتساءل، وهذا خلل في التفكير، واضطراب في الرؤية، فإما أن يقر الإنسان بكل كمالات الله التي يقتضيها كونه خالقًا للكون، ومبدعًا له، وإما أن ينكر الإنسان كل كمالات الله وصفاته، وهذا الموقف لا يمكن أن يستقيم مع الإقرار بخلق الله للكون، وإنما هو موقف الإلحاد والضلال، ومن يقف هذا الموقف لا يصح أن يكون الحديث معه في طبيعة الصفات الإلٰهية، وإنما لا بد أن ينتقل إلى أصل إثبات وجود الله كما سبق التنبيه عليه مرارًا.

وأما أن يقر الإنسان ببعض كمالات الله وينكر بعضها، فهذا أشد تناقضًا في العقل، وأبعد عن منهج التفكير الصحيح.

ومنشأ تلك الأغلاط في النظر إلى كمالات الله هو أن الشخص يحدد في ذهنه صفة معينة للكمال، ويفترض أنها صحيحة أبدًا، لا تقبل الانخرام ولا التردد، ثم يغدو يحاكم أفعال الله إليها، فحين وجد أن أفعال الله تعالى لا تنسجم معها لم يراجع نفسه، ولم يعد التأمل من جديد فيما حدده من صفة الكمال، وإنما أخذ يشكك في وجود الله وفي كماله، وفضلًا عما في هذا الصنيع من خلل منهجي في الاستدلال والبناء، فهو قائم عند كثير من المعاندين على خلل نفسي، الذي يؤول بالإنسان الضعيف القاصر في علمه وعقله إلى أن يحاكم أفعال الله الملك الجبار الكامل في علمه وعدله وحكمته على تصورات بناها بنفسه.

المسألة السادسة

لماذا خلق الله الشر في الكون؟

الاحتجاج على الوجود الإلٰهي والتقدير الإلٰهي بقضية وجود الشر في الكون قديم في الفكر الإنساني، فمِن أول من شكك في وجود الله اعتمادًا على قضية الشر طائفة الشكاك الذين جاؤوا بعد أرسطو، فقد قالوا في رسالتهم التي شرحوا فيها مذهبهم: «إن هؤلاء

(١) شفاء العليل، ابن القيم (٢/٦٨٦).

الذين يؤكدون إيجابًا بأن الله موجود لا يسعهم اجتناب الخروج عن مبادئ الدين؛ لأنهم إذا قالوا: إن الله في يده زمام كل شيء فهم بذلك يجعلونه خالق الشر، وإذا قالوا: إنه لا يملك إلا زمام بعض الأشياء دون بعض، أو إنه لا يملك زمام شيء على الإطلاق، فهم مضطرون إما إلى أن يجعلوا الله منطويًا على حقد، وإما أن يجعلوه عاجزًا، وواضح أن ذلك خروج على مبادئ الدين»[(١)].

وقويت تلك الموجة مع ظهور الفيلسوف اليوناني إيبيقور وأتباعه، فأنكروا العناية الإلٰهية بناءً على أن العالم مليء بالشرور، فلو أثبتنا العناية بالكون لله لأوجب ذلك نسبة الشرور إليه، فضلًا عن أن إثباتها يقتضي أن الله يتأثر بالكون وما فيه[(٢)]، وقد جاء في الشذرات التي نقلت عن إيبيقور أنه قال: «إذا كان الله يريد أن ينزع الشرور من العالم، لكنه لم يقدر فسيكون عاجزًا، وإذا كان قادرًا عليها فسيكون حسودًا، وإذا أراد ذلك وكان قادرًا فلماذا لم يفعل؟!»[(٣)].

وكان لهذه القضية حضور مكثف في الفكر الإسلامي، وقد ناقشها عدد من علماء الإسلام بصور مختلفة، وتناولوها من جهات متعددة، وقدموا فيها نظرات علمية متقدمة ومعمقة[(٤)].

ثم ظهرت في الفكر الغربي مع ظهور عصر النهضة، وازداد الاهتمام بها، وقوي تأثيرها على النفوس مع حدوث زلزال لشبونة، فقد أثر هذا الزلزال تأثيرًا بليغًا في عواطف الناس كثيرًا، ووصف يسترمال ذلك التأثير قائلًا: «لقد كان زلزال لشبونة بمثابة صاعقة ضربت العالم الغربي بأكمله، وكان له الأثر الدائم في فلسفة كل إنسان مفكر»[(٥)].

وما زال الاهتمام بسؤال الشر في الوجود يتضخم، وسعى عدد كبير من العلماء في الفكر الغربي في محاولة تقديم جواب مقنع يصلح لتهدئة نفوس الناس التي صدمت بذلك الزلزال بعد نشوء عصر التنوير[(٦)]، ثم ازداد وقع مشكلة الشر على نفوس الغربيين مع نشوب الحربين العالميتين: الأولى والثانية.

ومن بعد تلك الحوادث لا زال سؤال الشر حاضرًا بقوة في الفكر الغربي وغيره،

---

(١) الفلسفة الغربية، راسل (٠١/ ٣٥٥)، وانظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٧/ ٤٦٥)، وخريف الفكر اليوناني، عبد الرحمٰن بدوي (٦٩ ـ ٨٥).

(٢) انظر: خريف الفكر اليوناني، بدوي (٥٧ ـ ٦٠)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (٨/ ١٦٣، ١٦٩).

(٣) موسوعة الفلسفة، بدوي (١/ ٢٢٩).

(٤) انظر: شفاء العليل، ابن القيم (٢/ ٥٢٣).

(٥) تاريخ الفكر الأوربي الحديث، رونالد (١٩٦).

(٦) انظر: الفكر الأوربي الحديث، فرانكلين باومر (٢/ ٦٦).

وفي توصيف حضور مشكلة الشر وتأثيرها على عقول المفكرين في الفكر الغربي يقول عباس محمود العقاد: «وهي ـ أي: مشكلة الشر ـ مشكلة المشاكل في جميع العصور، وليس البحث فيها مقصورًا على القرن العشرين، ولا نظن أن عصرًا من العصور يأتي غدًا دون أن تعرض فيه هذه المشكلة على وجه من الوجوه، وأن يدور فيه السؤال والجواب على محور قديم جديد.

والقرن العشرون لم يطرأ فيه طارئ من الشر لم يكن معروفًا قبلًا إلى أبعد العصور التي تعيها ذاكرة الإنسان، إلا أن يكون ذلك الطارئ من قبل الضخامة أو الكثرة، لا من قبل الشر في جوهره وطبيعته... إن القرن العشرين قد أضاف إلى هذه المشكلة أسبابه وأساليبه، ولم يضف إليها شرًّا جديدًا؛ بل أضاف إليها أسبابًا للسؤال وأساليب للجواب، ولا يزال الباب مفتوحًا للسائل والمجيب...

ولقد كان الناس قديمًا يسألون: من أين يأتي الشر إلى العالم، والله خالقه رحيم قدير؟! وكانوا يسلمون الجواب ولا يلحون في الحساب، وكان هذا دأبهم في محاسبة الحاكمين من بني آدم، فلا جرم يقبلون من الحاكم الخالق ما يقبلونه من الحاكم المخلوق.

فلما أقبل القرن العشرون بحروبه وأسلحته، أقبل بدعاواه وحقوقه ولجاجته في المحاسبة والاعتراض، فإذا بمشكلة الشر تتفاقم فيه من جانبين: جانب الضخامة في الشرور، وجانب اللجاجة في المحاسبة والادعاء، هذا هو الجديد على المشكلة في القرن العشرين»[١].

ونتيجة لذلك أضحى الاحتجاج بقضية الشر من أكثر المستندات التي يعتمد عليها المعترضون في تشكيك الناس في وجود الله، وإثارة الريبة في كماله سبحانه وعدله ورحمته.

ولا تكاد تجد كتابًا لناقد من المعترضين على الأديان من الملاحدة وغيرهم إلا ويذكر فيه شبهة الشر، ويعرج على شيء من مظاهرها، وتراهم لا يملون من تكرارها، ولا يضجرون من التذكير بها والتعويل عليها، ومن أقدم الملاحدة المحدَثين الذين اعتمدوا على وجود الشر هولباخ، فإنه أنكر الوجود الإلٰهي بحجة أن الإقرار بوجوده يتعارض مع فكرة مظاهر الشر الواقع في الوجود، فلو كان الله موجودًا متصفًا بصفات الرحمة والعدل لما وجدت تلك الشرور[٢].

وممن اعتمد على قضية الشر في إنكار وجود الله نيتشه، حيث يقول: «أيكون إلٰهًا

(١) عقائد المفكرين في القرن العشرين، العقاد (٦٥ ـ ٦٦).

(٢) انظر: الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٣٧).

خيِّرًا ذلك الذي يعلم كل شيء، ويقدر على كل شيء، ولا يعبأ مع ذلك بأن تكون مقاصده مفهومة لمخلوقاته؟! ألا يكون إلٰهًا شريرًا ذلك الذي يملك الحقيقة، ويرى ذلك العذاب الأليم الذي تعانيه البشرية من أجل الوصول إليه؟!»[(١)].

وكذلك داروين، فإن قضية الشر كانت أحد أهم المستندات التي اعتمد عليها في التشكيك في وجود الله وعدله ورحمته[(٢)]، وكانت مشكلة الشر أحد الأسباب التي دعت أنتوني فلو إلى الإلحاد قبل رجوعه عنه إلى الإيمان بالله[(٣)].

ولا زال الاحتجاج بقضية الشر حاضرًا عند الملاحدة المعاصرين وغيرهم، فقد ألف تمبلتون كتابًا أسماه: «وداعًا لله، أسباب رفضي للإيمان المسيحي»، اعتمد فيه على حجج عديدة، ومما اعتمد عليه قضية الشر من خلال مرض الزهايمر، واستنتج بعد تفصيل مطول لأعراضه نتيجة ختامية قال فيها: «الزهايمر لا يمكن أن يوجد إن كان هناك إلٰه محب؛ ولأن الزهايمر موجود، فهذا دليل آخر مقنع أن الله غير موجود»[(٤)].

ويشرح لي ستروبل ـ وقد كان ملحدًا ثم رجع إلى الإيمان بالله ـ طريقة تفكير الملاحدة مع الشرور الواقعة في الوجود، فيقول: «نقرأ قصصًا مثل هذه الشرور المرعبة؛ كالهولوكست، حقول كمبوديا القاتلة، الإبادة الجماعية في روندا، وغرف التعذيب في أمريكا الجنوبية، ولا يسعنا إلا التساؤل: أين الله؟! نشاهد التغطية التلفزيونية للزلازل والأعاصير التي يموت فيها الآلاف ونتساءل: لماذا لا يمنع الله هذا؟! نقرأ إحصائية أن ألف مليون إنسان في العالم يفقدون احتياجات الحياة الرئيسية، ونتساءل: لماذا لا يهتم الله بهم؟! ربما نعاني بأنفسنا من ألم متواصل أو خسارة مؤلمة أو ظروف بائسة على ما يبدو، ونتساءل: لماذا لا يساعدنا الله؟! لو كان الله محبًّا، ولو كان الله كلي القدرة، ولو كان صالحًا، فكل هذه المعاناة لن توجد بالتأكيد، ومع ذلك فهي موجودة»[(٥)].

ومع شدة الآلام، وفظاعة الحروب، وضخامة الشرور، وكثرة الأعاصير والزلازل، وانتشار الأمراض الفتاكة، أضحى بعض رجال الدين المسيحي يشعرون بخطورة قضية الشر، وعمق تأثيرها في نفوس الغربيين، فطفقوا يصرحون بعبارات تدل على إدراكهم لعمق المأزق، ويؤكدون على أن هذه القضية أضخم قضية تواجههم، وفي بيان هذا يقول جون ستون ـ وهو من رجال اللاهوت ـ: «إن حقيقة المعاناة تشكل بلا شك التحدي الأعظم

(١) الفجر فقرة (٩١) بواسطة: نيتشه، فؤاد زكريا (١٣٢).
(٢) انظر: داروين، مايكل ريوس (٢٨٨، ٢٩٦).
(٣) انظر: هناك إلٰه رحلة عقل، عمرو شريف (٤٨).
(٤) القضية الإيمان، لي ستروبل (١٣).
(٥) المرجع السابق (٣٣).

الوحيد للإيمان المسيحي، وقد كانت هكذا في كل جيل، إن توزيعها ودرجتها تبدو أنها عشوائية تمامًا، ومن ثم غير عادلة، فالأرواح الحساسة تتساءل: هل يتوافق ذلك مع عدالة الله ومحبته؟!»[١].

ومع كثرة اختلاف صور الاحتجاج بقضية الشر وتنوع طرائق ذكرها، إلا أن هناك صيغة تكاد تكون الصيغة المعتمدة عند جميع المحتجين بها، وهي الصيغة التي ذكرها الفيلسوف اليوناني إيبيقور، حاصلها: أنه إذا افترضنا بأن الله كلي الرحمة وكلي القدرة والإرادة كما يقول المؤمنون، فإن الأمر لا يخلو: إما أن الله يريد أن يمنع الشر ولا يستطيع، وإما أنه يستطيع ولكنه لا يريد، وإما أنه لا يستطيع ولا يريد، وإما أنه يستطيع ويريد، فإن كان يريد أن يمنع الشر ولا يستطيع فهو عاجز ليس كلي القدرة، وبالتالي فلن يكون إلٰهًا، وإن كان يستطيع ولكنه لا يريد فهو قاسٍ ليس كلي الرحمة، وبالتالي فلن يكون إلٰهًا، وإن كان لا يستطيع ولا يريد فهو أشد عجزًا ونقصًا، وإن كان يستطيع ويريد فما تفسير وجود الشر في الكون إذن؟! ولا تفسير لذلك إلا أنه غير موجود[٢].

ولا بد من التأكيد على أن الاحتجاج بوجود الشر ليس خاصًّا بأتباع التيار الإلحادي، وإنما شاركهم فيه أتباع التيار الربوبي، ولكنهم يستدلون به على إنكار تدبير الله للكون، وإثبات أن الخالق لا يتدخل في أحداثه، وإنما خلقه ثم تركه يعمل وفق قوانينه الخاصة.

ونحن لا ننكر أن هذه القضية من القضايا التي اضطرب فيها الفكر الإنساني عامة؛ وذلك لأنها جزء من التقدير الإلٰهي للكون، وقضية القدر من أعنف القضايا التي عصفت بالعقل الإنساني، ومن أشدها غموضًا عليه واستغلاقًا على فهمه.

وقد خاض الناس كثيرًا على اختلاف اختصاصاتهم الفلسفية والدينية والمعرفية في قضية الشر، وقدموا لها حلولًا مختلفة ومتنوعة، كل حسب منطلقهم الفلسفي والديني الذي يؤمنون به.

وليس من غرضنا في هذا البحث تتبع كل التفاصيل المتعلقة بالحلول المقدمة لقضية وجود الشر، فإن ذلك يطول جدًّا، ولأن كثيرًا مما طرحه أصحاب الملل وأتباع المذاهب الفلسفية حول هذه القضية ليس صحيحًا، وليس جاريًا على الجادة العلمية المستقيمة، ويتطلب نقاشات مطولة ومفصلة.

وسنقتصر في الجواب على الحلول المتقنة المبنية على أصول أهل السُّنَّة والجماعة، فهي الكفيلة بحل معضلة الشر، وهي الأضبط في تحديد الرؤية المستقيمة الواضحة السالمة

(١) المرجع السابق (٢٩).

(٢) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (١/ ٢٢٩).

من العيوب، وسنذكر أقوال ومواقف عدد من العلماء الذين وافقوهم في الرؤية، **ويتحصل ذلك في الأمور التالية:**

الأمر الأول: أن الاعتراض على الوجود الإلٰهي وتقديره للحوادث بقضية الشر مبني على سوء تصور لمعنى الكمال الإلٰهي، فإن المعترض انطلق من النظر إلى أن صفة الرحمة الإلٰهية مفردة منفصلة عن اشتراكها وتضافرها مع صفات الكمال الأخرى، فحكم بناءً على ذلك بأن الشر منافٍ لكمال صفة الرحمة وكليتها وعمومها.

وهذا التصور خطأ كبير، وانحراف عن الحقيقة، فإن الكمال الإلٰهي ـ كما سبق التنبيه عليه ـ عبارة عن تضافر صفات الكمال كلها فيما بينها، والمؤمن لا ينظر إلى آثار الصفات الإلٰهية كل صفة بصورة منفردة منفصلة عن غيرها، وإنما ينظر إليها باعتبارها متضافرة فيما بينها، فكما أن الله رحيم، فهو حكيم، وعادل، وغفور، وقهار، وجبار، وملك، ومتصف بالجلال والجبروت، وكل هذه الصفات لا بد أن تكون لها مقتضيات وآثار، وإلا أضحت ناقصة غير كاملة.

ولكن المعترض المعتمد على قضية الشر أعرض عن ذلك التضافر الكمالي في الصفات الإلٰهية، ونظر إلى صفة الرحمة منفصلة عن باقي صفات الكمال الأخرى، ونتيجة لتصوره الخاطئ اعتقد أن اتصاف الله بالرحمة يستلزم انتفاء كل الشرور في الكون.

ولو أنه صحح تصوره عن الكمال الإلٰهي، وأدرك أن الله متصف بالحكمة البالغة، والجبروت والملكوت مع اتصافه بالرحمة؛ لعلم أن خلق الشر لا يتعارض مع الكمال أبدًا، وأنه قد يقع الشر لحِكم أخرى مترتبة عليه، لا لأجل الشر ذاته.

فكما أن الأب يحب ابنه بالفطرة الإنسانية، فإنه قد يفعل به بعض الأفعال التي تعد شرًّا بالنسبة للابن في الظاهر، ولكنه يفعلها لمصلحته الصحية والحياتية.

وليس المقصود من هذا المثال إعطاء صورة مطابقة لفعل الله، ولا تشبيه خلق الله للشر بفعل الإنسان، وإنما المقصود منه توضيح الصورة العقلية الضرورية، وهي أن فعل الشر لا يلزم أن يكون ناتجًا بالضرورة عن عدم الرحمة؛ بل قد يكون لكمال الرحمة والحكمة والعلم معًا، وبهذا يندفع اعتراض من يقول: إن الإنسان إنما يفعل الشر من أجل الحكمة لأنه ناقص القدرة، ولو كان كامل القدرة لما صح منه فعل ذلك الشر للحكمة، ووجه اندفاعه أن الفعل إنما يحكم عليه بما يتعلق به من الاعتبارات الوجودية، ولا علاقة له بقدرة فاعله تمامًا ونقصانًا، فإن تعلقت به الاعتبارات الصالحة، فهو خير وإن كان في ظاهره شرًّا.

إن مثل من يعترض على الوجود الإلٰهي أو كماله وتقديره للحوادث بناءً على أن قضية الشر منافية للرحمة الكلية مثل من يتصور أن الأبوة ليست إلا الحب والرحمة فقط، فلما

رأى الآباء يفعلون بعض الأمور الشديدة المؤلمة بأبنائهم بادر فأنكر الأبوة بالجملة؛ بحجة أنها منافية للحب والرحمة!!

والواجب على الناظرين لمن حاله بهذه الصورة وتصوراته منحرفة بهذا الشكل أن يقوموا أولًا بتصحيح المفاهيم الخاطئة التي انطلق منها في الحكم على الأشياء الوجودية من حوله قبل أن يدخلوا معه في أي تفاصيل أخرى.

فالنظر الواقعي والدقيق في مجموع صفات الله الكمالية يثبت أنه لا تلازم بين وجود الشر وبين عدم الرحمة، فالرحيم قد يفعل ما هو شر في ظاهره لما يترتب عليه من المصلحة في الآن أو الآجل، فصفة الرحمة الإلٰهية إذن مرتبطة بشكل أساسي بصفة الحكمة وغيرها من الصفات، ولكنَّ المعترضين دائمًا ينفرون من الوقوف عند الحكمة، وتراهم في كل حوار ونقاش يتهربون من النظر في مقتضيات الحكمة وتلازمها مع الرحمة، ويصرون على النظر إلى صفة الرحمة الإلٰهية من غير نظر إلى الحكمة، وهذا انحراف عن الجادة وتخبط في متاهات الانزلاق المعرفي، فإن خلق الله للكون وتدبيره له وتقديره لأحداثه قائم على الحكمة بشكل كبير جدًّا، فباب القدر كله قائم على الحكمة، وما أجمل ما ذكره ابن القيم حيث يقول عن باب القدر: «هو أحد أركان الإيمان، وقاعدة أساس الإحسان، والحكمة آخيته ـ محوره وصلبه ـ التي يرجع إليها، ويدور في جميع تصاريفه عليها»(١).

فأول ما يجب أن يوقف عليه المعترض بقضية الشر وينبه عليه ويلزم به الإقرار بتلازم الرحمة الإلٰهية مع الحكمة، وإلا فإن باب الحوار والنقاش سينفرط إلى غير اتجاه ولا مقصد.

الأمر الثاني: إذا اتضح أن النظر إلى الكمال الإلٰهي يجب أن يكون بصورة متكاملة، وأنه لا يصح النظر إلى صفة الرحمة من غير استحضار جميع صفات الكمال الإلٰهي، فإننا لا بد أن نصحح خطأ آخر عند المعترض على الشر في الكون، وهو أن الكمال الإلٰهي لا يمكن أن يحيط به أحد بحال، وقد أقمنا في أول الفصل الأدلة على أن البشر لا يمكنهم أن يحيطوا علمًا بكل كمالات الله وعمله.

ويتأكد عجزهم في مجال الحكمة والغايات؛ لكونه ألصق بالربوبية وأدق وأعمق، وقد كان هذا المعنى ظاهرًا جدًّا عند علماء المسلمين في أثناء مناقشتهم لقضية الشر، فحين ذكر ابن القيم سؤال الشر أشار إلى أن الجواب عليه مبني على أصول متعددة، ثم قال: «الأصل الأول: إثبات عموم علمه سبحانه وإحاطته بكل معلوم، وأنه لا تخفى عليه خافية، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض؛ بل قد أحاط بكل شيء علمًا، وأحصى كل شيء عددًا. . .

(١) شفاء العليل، ابن القيم (١/ ٤٤).

فنسبة علوم الخلائق إلى علمه سبحانه كنسبة قدرتهم إلى قدرته، وغناهم إلى غناه، وحكمتهم إلى حكمته، وإذا كان أعلم الخلق به على الإطلاق يقول: «**لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك**»، ويقول في دعاء الاستخارة: «**فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علام الغيوب**»، ويقول سبحانه للملائكة: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ٣٠﴾ [البقرة: ٣٠]، ويقول سبحانه لأعلم الأمم وهم أمة محمد ﷺ: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ٢١٦﴾ [البقرة: ٢١٦]، ويقول لأهل الكتاب: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ٨٥﴾ [الإسراء: ٨٥]، وتقول رسله يوم القيامة حين يسألهم: ﴿مَاذَآ أُجِبۡتُمۡۖ قَالُواْ لَا عِلۡمَ لَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلۡغُيُوبِ ١٠٩﴾ [المائدة: ١٠٩]، وهذا هو الأدب المطابق للحق في نفس الأمر، فإن علومهم وعلوم الخلائق تضمحل وتتلاشى في علمه سبحانه، كما يضمحل ضوء السراج الضعيف في عين الشمس»[(١)].

فالمؤمنون إذن في تعاملهم مع قضية الشر يستحضرون العظمة الإلٰهية من كل جوانبها، في العلم، والقدرة، والحكمة، والجلال، والجبروت.

ولكن المعترض على وجود الشر يغفل عن هذه الحقيقة، ويتصرف وكأنه يعترض على مخلوق محدود القدرة والعلم والحكمة، وكأنه يمكن له أو لغيره من البشر أن يحيطوا بعلم الله وحكمته وقدرته.

وهذا تصور باطل واعتقاد فاسد، فإن كل من آمن بأن الله هو الخالق للكون يلزمه بالضرورة العقلية أن يؤمن بعجزه عن إدراك كماله وعلمه وحكمته، وما أجمل ما ذكره ابن القيم وأبلغه حين قال: «فمن أظلم الظلم وأبين الجهل وأقبح القبيح وأعظم القحة والجراءة: أن يعترض من لا نسبة لعلمه إلى علوم الناس، التي لا نسبة لها إلى علوم الرسل، التي لا نسبة لها إلى علم رب العالمين عليه، ويقدح في حكمته، ويظن أن الصواب والأولى أن يكون غير ما جرى به قلمه، وسبق به علمه، وأن يكون الأمر بخلاف ذلك، فسبحان الله رب العالمين! تنزيهًا لربوبيته وإلٰهيته وعظمته وجلاله عما لا يليق به من كل ما نسبه إليه الجاهلون الظالمون»[(٢)].

واستحضار هذين الأمرين ـ أعني: تضافر الصفات الإلٰهية في تحقيق الكمال، واستحالة الإحاطة بعلم الله وحكمته ـ وحسن التصور لهما كافٍ في الجواب على الاعتراض بالشر في الكون، وإزالة الشبهة حوله، ومع ذلك فإنا سنزيد هذه القضية تفصيلًا وبيانًا؛ طلبًا لجلاء الصورة ووضوح الحق، **وذلك بالأمور التالية:**

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم (٢/ ٥٢٩).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٥٣٠).

الأمر الثالث: أن الاعتراض على الوجود الإلٰهي وكماله بالشر مبني على تصور خاطئ لطبيعة الوجود ذاته، فالمعترض بنى لنفسه تصورًا محددًا للوجود، ثم افترض أن حدوث الشر فيه مخالف للكمال والاستقامة.

والحقيقة أن الوجود متنوع كثيرًا في حقائقه وطبائعه، ويشترك في الكينونة فيه أنواع مختلفة من الحيوانات والنباتات وغيرها، وكل نوع منها لا بد أن تكون له فرصة في العيش والكينونة بالقدر الذي تستقر به جملة الحياة في الكون، وإن حصل الاختلاف والاضطراب في شيء منها، سيضطرب النظام الكوني في جملته.

ونتيجة للاختلاف الكبير بين طبائع الحيوانات ونمط عيشها كان وجود الألم والضرر جزءًا مهمًّا من الحياة، فلا يمكن أن تستقر الحياة وتتوازن القوى فيها إلا مع وجود الشر والألم، فالغزلان مثلًا لو لم يوجد نوع من الحيوانات يقوم بافتراسها لكثرت أعدادها إلى درجة أنها لا تجد لها طعامًا ولا شرابًا، فتضر بالغابات والمزارع، وكذلك الحشرات لو لم يوجد من الطيور وغيرها ما يقوم بافتراسها لكثرت أعدادها بشكل فظيع جدًّا، وأضرت بالحياة الإنسانية والحيوانية والنباتية معًا، وكذلك الحال في كل أصناف الشرور التي نشهدها في العالم، فهي جزء أصيل من طبيعة الحياة، ومكون أساسي من مكوناتها، لا يمكن أن تسير الحياة إلا بها، فالتجارة بين الناس لا بد فيها من حصول نفع للكاسب وألم وشر ـ ولو كان قليلًا ـ للخاسر، وكذلك الحال في كثير من التعاملات بين الناس.

ومن الشواهد الواقعية التي تكشف حقيقة الكلام السابق ما ذكره عالم الوراثة والبيئة جون وليام كلونس، حيث يقول: «عندما نزل المهاجرون الأولون أستراليا لم يكن هنالك من الثدييات المشيمية إلا الدنجو، وهو كلب بري، ولما كان هؤلاء المهاجرون قد نزحوا من أوربا فقد تذكروا ما كان يهيئه لهم صيد الأرانب من فرصة طيبة لممارسة الصيد والرياضة، وفي محاولة لتحسين الطبيعة في أستراليا استورد توماس أوستين نحو اثني عشر زوجًا من الأرانب، وأطلقها هنالك، وكان ذلك في سنة ١٨٥٩م، ولم يكن لهذه الأرانب أعداء طبيعيون في أستراليا؛ ولذلك فقد تكاثرت بصورة مذهلة، وزاد عددها زيادة كبيرة فوق ما كان ينتظر، وكانت النتيجة سيئة للغاية.

فقد أحدثت الأرانب أضرارًا بالغة بتلك البلاد، حيث قضت على الحشائش والمراعي التي ترعاها الأغنام، وقد بذلت محاولات عديدة للسيطرة على الأرانب، وبُنيت أسوار عبر القارة في كوينزلاند بلغ امتدادها ٧٠٠٠ ميل، ومع ذلك ثبت عدم فائدتها، فقد استطاعت الأرانب أن تتخطاها، ثم استخدم نوع من الطعم السام، ولكن هذه المحاولة باءت هي الأخرى بالفشل، ولم يمكن الوصول إلى حل إلا في السنوات الأخيرة، وكان ذلك باستخدام فيروس خاص يسبب مرضًا قتالًا لهذه الأرانب هو مرض الحوض

المخاطي، وقد لا يكون هذا هو الحل الأخير، فقد أخذنا نسمع أخيرًا عن ظهور أرانب حصينة، لديها مقاومة كبيرة لهذا المرض في أستراليا، ومع ذلك فقد أدى انخفاض عدد الأرانب هنالك إلى منافع جمة، وتحولت مناطق البراري القاحلة والجبال المقفرة التي بقيت مجدبة عشرات السنين إلى مروج خضر يانعة، وقد ترتب على ذلك زيادة في الإيراد من صناعة الأغنام وحدها قدرت في سنة ١٩٥٢ ـ ١٩٥٣م بما يبلغ ٨٤ مليون جنية»[(١)].

والتعامل مع قضية الشر باستحضار التنوع الكوني الضروري يسميه الأستاذ عباس العقاد: «حل التكافل بين أجزاء الوجود»، ويقول في توضيحه: «خلاصة الحل الذي نطلق عليه اسم: حل التكافل بين أجزاء الوجود: أن المعتقدين به يرون أن الشر لا يناقض الخير في جوهره، ولكنه جزء متمم له، أو شرط لازم لتحققه، فلا معنى للشجاعة بغير الخطر، ولا معنى للكرم بغير الحاجة، ولا معنى للصبر بغير الشدة، ولا معنى لفضيلة من الفضائل بغير نقيصة تقابلها وترجع عليها»[(٢)].

فالمعترض على الوجود الإلٰهي بقضية الشر هو في الحقيقة لا يعترض على موطن الشر فقط، وإنما يعترض على طبيعة الخلق كله، ويعترض على المسار العام لكل الوجود، ويعترض على قوانين الحياة جميعها، فإنه لو لم يخلق الله الكون بهذه الصورة التي هو عليها لكان خلقًا آخر مختلفًا في طبيعته وقوانينه ومساره، فالمعترض بلغ من العتو والتكبر والاعتداد بفكره وعقله إلى درجة بلغت به أن يصل إلى الاعتراض على نظام الوجود كله، وطبيعته الإجمالية كلها.

وكان علماء الإسلام على علم عميق بهذه الحقيقة ومقتضياتها، فقد سأل ابن القيم شيخه ابن تيميَّة فقال له: «من الممكن خلق هذه الأمور مجردة عن المفاسد مشتملة على المصلحة الخالصة! فقال: خلق هذه الطبيعة بدون لوازمها ممتنع، فإن وجود الملزوم بدون لازمه محال، ولو خلقت على غير هذا الوجه لكانت غير هذه، ولكان عالَمًا آخر غير هذا ـ قال: ـ ومن الأشياء ما تكون ذاته مستلزمة لنوع من الأمور لا ينفك عنه ـ كالحركة مثلًا المستلزمة لكونها لا تبقى ـ فإذا قيل: لمَ لمْ تخلق الحركة المعينة باقية؟ قيل: لأن ذات الحركة تتضمن النقلة من مكان إلى مكان، والتحول من حال إلى حال، فإذا قدر ما ليس كذلك لم يكن حركة»[(٣)].

ويزيد ابن القيم هذه القضية وضوحًا وتفصيلًا، فيذكر أن من يفترض خلو العالم من

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (٥٥).

(٢) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، العقاد (٧).

(٣) طريق الهجرتين وباب السعادتين، ابن القيم (٢١٤).

الشر، ويجعل وجوده منافيًا للحكمة «بمنزلة أن يقال: هلا تجرد الغيث والأنهار عما يحصل به من تغريق وتعويق وتخريب وأذى؟! وهلا تجردت الشمس عما يحصل منها من حر وسموم وأذى؟! وهلا تجردت طبيعة الحيوان عما يحصل له من ألم وموت وغير ذلك؟! وهلا تجردت الولادة عن مشقة الحمل والطلق وألم الوضع؟! وهلا تجرد بدن الإنسان عن قبوله للآلام والأوجاع واختلاف الطبائع الموجبة لتغير أحواله؟! وهلا تجردت فصول العام عما يحدث فيها من البرد الشديد القاتل والحر الشديد المؤذي؟! فهل يقبل عاقل هذا السؤال أو يورده؟! وهل هذا إلا بمنزلة أن يقال: لم كان المخلوق فقيرًا محتاجًا، والفقر والحاجة صفة نقص؟! فهلا تجرد منها، وخلعت عليه خلعة الغنى المطلق والكمال المطلق؟! فهل يكون مخلوقًا إذا كان غنيًّا غنى مطلقًا؟! ومعلوم أن لوازم الخلق لا بد منها فيها، ولا بد للعلو من سفل»[١].

ويوضح ابن القيم الصورة بمثال واقعي، فيذكر أن طبيعة الوجود مثل «دولاب أَو طاحون شديد الدوران، أي شيء خطفه أَلقاه تحته وأَفسده، وعنده قيِّمه الذي يديره، وقد أَحكم أَمره لينتفع به ولا يضر أَحدًا، فربما جاءَ الغِر الذي لا يعرف، فيتقرب منه، فيخرق ثوبه أو بدنه، أو يؤذيه، فإذا قيل لصاحبه: لِمَ لم تجعله ساكنًا لا يؤذي من اقترب منه؟! قال: هذه الصفة اللازمة التي كان بها دولابًا وطاحونًا، ولو جُعل على غير هذه الصفة لم تحصل به الحكمة المطلوبة منه، وكذلك إذا أوقدنا نار الأَتون التي تحرق ما وقع فيها، وعندها وقاد حاذق يحشوها، فإذا غفل عنها أَفسدت، وإذا أَراد أحد أَن يقرب منها نهاه وحذره، فإذا استغفله من قرب منها حتى أَحرقته لم يقل لصاحب النار: هلا قللت حرَّها؛ لئلا تفسد من يقرب منها وتحرقه؟! فإنه يقول: هذه صفتها التي لا يحصل المقصود منها إلا بها، ولو جعلتها دون ذلك لم تحرق أَحجار الكلس، ولم تطبخ الآجر، ولم تنضج الأَطعمة الغليظة، ونحو ذلك، فما يحصل من الدولاب والطاحون ومن النار من نفعها هو من فضل الله ورحمته، وما يحصل بها من شر هو من طبيعتها التي خلقت عليها، والتي لا تكون نارًا إلا بها، فلو خرجت عن تلك الطبيعة لم تكن نارًا»[٢].

إن مثل من يعترض على وجود الشر في الكون مثل رجل دخل إلى مستشفى جميل البنيان، متكامل الأجزاء والأدوات والمستلزمات، وأخذ يتجول فيه، ويظهر تعجبه وفرحه، ولكن حين دخل غرفة العمليات، ورأى أدوات القطع والبتر، أخذ يتذمر ويقدح في كمال ذلك المستشفى وكماله، بحجة أن فيه ما يؤدي إلى الألم والشر، ولو كان كاملًا حقًّا لما وجدت فيه تلك الأدوات!!

(١) المرجع السابق (٢١٨).
(٢) المرجع السابق (٢٢٤).

ولا بد من التأكيد أن المصير إلى هذا النوع من الجواب ليس ذهابًا إلى التعلق بالمجهول، وليس احتجاجًا بالجهل العدمي، وليس فرارًا من الجواب على الإشكالات والاعتراضات، وإنما هو في حقيقته إرجاع إلى الأمور المحكمة، ومصير إلى الاحتكام إلى العلم اليقيني، فالعقلاء يسلّمون بوجود أشياء كثيرة، وإن لم يعلموا حقيقتها وحكمتها، ويؤمنون بأن الله يقدر على فعل أمور عظيمة، وإن لم يروا ذلك بأعينهم، اعتمادًا منهم على ما هو مستقر في نفوسهم من العلم اليقيني بالمبادئ الفطرية وغيرها، وكذلك الحال مع أهل الخبرة من الناس، فإن العقلاء يسلمون بأن الطبيب الماهر الصادق لديه من القدرة والعلم ما يجعله يفعل أمورًا لا يعلمون لها حكمًا ولا فائدة، ومع ذلك فهم لا يقدحون في علمه وحكمته.

فلا يشترط في التسليم بذلك أن يشاهدوا حكمه التفصيلية أو يحسوا بها، فكذلك الحال في حكمة الله تعالى، فإنه لا يشترط في الإقرار بها أن يشاهد الناس الحكمة في كل أفعاله، وإنما يكفي الاعتقاد بكماله تعالى في علمه، ورحمته، وعدله، وحكمته، وجميع صفاته.

فإن قيل: إذا كان الله متّصفًا بكمال القدرة فلا يمتنع عليه أن يجد طريقة لإظهار مقتضيات حكمته، وترتيب قوانين الكون من غير وجود الشر.

قيل: إن هذا السؤال فضلًا عما فيه من نقص في التصور وخطأ في افتراض وجود الملزوم بغير لازمه الضروري، فإنه ناشئ عن تكبر وغطرسة وتضخيم للذات الصغيرة الحقيرة، فحقيقته راجعة إلى أن محدود القدرة والعلم يفترض أن هناك طرقًا أخرى لتدبير الكون تكون أكمل مما وضعه الله، وأنه يمكن له أن يقترح على الله كامل العلم والقدرة فعل ذلك، وهذا منافٍ للعقل والمنطق.

الأمر الرابع ـ وهو في حقيقته مكمل للأمر السابق ـ: وذلك أنا إذا تأملنا في الوجود بنظرة واسعة تستوعب الصورة الكاملة له، فإنا لا نجد فيه شرًّا محضًا، فكل الشرور الواقعة شرور نسبية إضافية، فمع أن وجود الأمراض بأنواعها والآلام بأصنافها شرور، إلا أن فيها مصالح متنوعة للحياة الإنسانية، فلولا وجودها لتعطلت مهمة الطب، وتضرر بذلك كل العاملين فيها، ولولا وجودها لما تطور الطب والبحث التجريبي في مجالات الأدوية، ولما توصل العلماء إلى الاكتشافات الطبية المفيدة للإنسان، وكذلك الزلازل والبراكين والأعاصير، فمع أن فيها شرورًا لصنف من الناس، إلا أن فيها خيرات لأصناف آخرين، وكذلك وجود الظلم والإجرام، فمع أن فيه شرورًا لصنف من الناس، إلا أن فيها مصالح لآخرين، فلولا وجود الظلم لما أمكن للناس معرفة العدل والخير، ولا عرفوا قيمة العدل وفضل الإحسان إلى الآخرين.

«فهذا الغيث الذي يحيي به الله البلاد والعباد والشجر والدواب، كم يحبس من مسافر، ويمنع من قصاد، ويهدم من بناء، ويعوق عن مصلحة، ولكن أين هذا مما يحصل به من المصالح؟! وهل هذه المفاسد في جنب مصالحه إلا كتفلة في بحر؟! وهل تعطيله لئلا تحصل به هذه المفاسد إلا موجبًا لأعظم المفاسد والهلاك؟! وهذه الشمس التي سخرها الله لمنافع عباده، وإنضاج ثمارهم وأقواتهم، وتربية أبدانهم وأبدان الحيوانات والطير، وفيها من المنافع والمصالح ما فيها، كم تؤذي مسافرًا وغيره بحرّها، وكم تجفف رطوبة، وكم تعطش حيوانًا، وكم تحبس عن مصلحة، وكم تشف من مورد وتحرق من زرع، ولكن أين يقع هذا في جنب ما فيها من المنافع والمصالح الضرورية المكملة؟! فتعطيل الخير الكثير لأجل الشر اليسير شر كثير، وهو خلاف موجب الحكمة الذي تنزه الله سبحانه عنه»[١].

فالله تعالى لا يخلق شرًّا محضًا، ولا يوجد في خلقه شر كلي لا خير فيه بوجه من الوجوه؛ لأن خلق الشر المحض منافٍ للحكمة، وهو نوع من العبث الذي ينزه الله عنه، وكل الشرور التي توجد في الخلق فهي شرور إضافية نسبية[٢].

وقد نبهنا الله إلى هذا المعنى في قصة موسى مع الخضر، فإن الخضر فعل أفعالًا عديدة ظاهرها الشر، ولم يفهم موسى عليه السلام منها إلا أنها شر محض، ولكن الخضر كشف عن الخير الخفي الذي كان وراء أفعاله تلك، فأثبت له بأن ما فعله لم يكن شرًّا محضًا، وإنما هو شر نسبي إضافي، وقد علق الرازي على هذه الحادثة بقوله: «كل ما في العالم من محنة وبلية وألم ومشقة فهو وإن كان عذابًا وألمًا في الظاهر، إلا أنه حكمة ورحمة في الحقيقة، وتحقيقه ما قيل في الحكمة: إن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير»[٣].

الأمر الخامس: أن الاعتراض بوجود الشر على وجود الله وكماله مبني على تصور خاطئ لطبيعة الحياة في الدنيا، فإن المعترض ينطلق من أن الغاية من الحياة تنحصر في الحصول على الملاذ، والظفر بالخير المطلق الذي لا كدر فيه ولا ضرر، ولكن هذا التصور غير صحيح، فحياة الإنسان ليست منحصرة في حياته الدنيوية فقط، وإنما هناك نوع آخر من الحياة أكمل وأفضل وأجل، والحياة الدنيا ما هي إلا طريق ومعبر إلى تلك الحياة، فما يحصل للإنسان فيها لا يخرج في طبيعته عما يحصل لأي مسافر في طريقه من التعب والمشقة والألم.

---

(١) طريق الهجرتين، ابن القيم (١/٢١٣).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٤/٢٢٦)، وشفاء العليل، ابن القيم (٢/٥٢٢)، والمقصد الأسمى في شرح أسماء الله الحسنى، الغزالي (٦٢ ـ ٦٣).

(٣) التفسير الكبير، الرازي (١/٢٠٢).

وما أجمل ما عبَّر به الدكتور محمد الغزالي حيث يقول في سياق مخاطبته للملحد الذي اعترض على الوجود الإلٰهي بقضية الشر: «إنكم لا تعرفون طبيعة هذه الحياة الدنيا، ووظيفة البشر فيها، إنها معبر مؤقت إلى مستقر دائم، ولكي يجوز الإنسان هذا المعبر إلى إحدى خاتمتيه لا بد أن يبتلى بما يصقل معدنه ويهذب طباعه، وهذا الابتلاء فنون شتى، وعندما ينجح المؤمنون في التغلب على العقبات التي ملأت طريقهم، وتبقى صلتهم بالله واضحة مهما ترادفت البأساء والضراء، فإنهم يعودون إلى الله بعد تلك الرحلة الشاقة ليقول لهم: ﴿يَـٰعِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ ٱلْيَوْمَ وَلَآ أَنتُمْ تَحْزَنُونَ ﴿٦٨﴾﴾ [الزخرف: ٦٨]»[(١)].

ثم إن الحياة في الأرض ليست خاصة بالإنسان، وإنما يشاركه فيها أنواع من الحيوانات وأصناف من النبات وغيرها، وكل تلك الأصناف والأنواع لا بد لها من الحصول على ما يناسب بقاءها.

الأمر السادس: أن الاعتماد على قضية الشر في إنكار وجود الله مبني على القفز الحكمي؛ وذلك أن المعترض استنتج من وجود الشر أن الله غير موجود، وأنه ليس خالقًا للكون، ولا يوجد أي ترابط عقلي أو منطقي بين مقدمات الدليل ونتيجته، فليس هناك تلازم بين وجود الشر وبين عدم وجود الله وخلقه للكون، فما الذي يمنع أن يكون الله موجودًا ومريدًا للشر في آن واحد، فعلى التسليم بمشكلة الشر، فإن غاية ما تدل عليه هي القدح في صفة من صفات الله، ولا يمكن أن تدل على امتناع خلقه للكون.

وقد أشار إلى هذا المعنى أنتوني فلو، فإنه ذكر أن معضلة الشر كانت أحد أسباب إلحاده، فلما رجع عن الإلحاد إلى الإيمان بالله قال معلقًا: «لا شك أن معضلة الشر والألم التي كانت وراء اتجاهي إلى الإلحاد تعتبر مشكلة لها وزنها عند الفلاسفة، لكني أيقنت أن عدم فهم هذه المشكلة لا ينبغي أن يلغي القناعة بوجود الإلٰه، بعد أن أثبتت البراهين الفلسفية والعقلية والعلمية ذلك الوجود، إن وجود الشر والألم في حياة البشر له علاقة بصفات الإلٰه، وليس وجود الله أو عدمه»[(٢)].

وهذا الكلام يدل على أمرين مهمين:

الأول: أن اعتراض الملاحدة على إنكار وجود الله بقضية الشر لا مسوغ له، وأنه متضمن لمغالطة القفز الحكمي، التي ينتقل فيها المستدل من المقدمات إلى النتيجة من غير وجود أي مسوغ وتلازم بينها.

والثاني: أنه على التسليم بأن قضية الشر مشكلة على الوجود الإلٰهي، فإنها معارضة

---

(١) قذائف الحق، محمد الغزالي (٢٠١).

(٢) هناك إلٰه، ضمن كتاب رحلة عقل، عمرو شريف (١٠٨).

بأدلة أقوى منها في الدلالة والثبوت، فهناك أدلة عقلية دلت على مقدمات الضرورة الحسية والاكتشافات العلمية المتتالية، فليس من المقبول في مناهج الاستدلال أن تترك الأدلة الأقوى والأظهر والأتقن إلى الأضعف والأخفى.

إن القفز الحكمي الذي كشفنا عنه في استدلال الملاحدة بقضية الشر، واعتمادهم على الدليل الأضعف يدل على أن صنيعهم ذلك ليس قائمًا على الاستدلال العقلي المجرد، وإنما هو في حقيقته استدلال عاطفي نفسي، فالملحد يجد في نفسه تألمًا من الشر ونفرة من الألم، فيحول هذه الحالات النفسية إلى دليل يزعم أنه نابع من العقل، ويستدل به على إنكار وجود الخالق الذي دلت عليه أدلة عقلية قاهرة، وما فعْلُه في الحقيقة إلا مشاعر نفسية وأحاسيس عاطفية.

ومما يدل على أن الاعتراض بوجود الشر ليس مستندًا على العقل وإنما على العاطفة النفسية أن المعترضين بها في العادة لا يعتمدون إلا على الشرور الحسية، ويعرضون تمام الإعراض عن الشرور المعنوية، التي قد تكون أضرارها أعظم على الحياة الإنسانية من الشرور الحسية، فلا تراهم يعترضون على الفساد الأخلاقي، والكذب، والخيانة، والبخل، والجشع، والأنانية، وشيوع الجهل والأمية، فهذه شرور عظيمة لها آثار عميقة على حياة الإنسان.

وفي الإشارة إلى أثر المنطلق النفسي العاطفي في الاعتراض بقضية الشر يقول الأستاذ عباس محمود العقاد بعد دراسة مطولة لمشكلة الشر: «ليس الشر إذن مشكلة كونية، ولا مشكلة عقلية، إذا أردنا بالمشكلة أنها شيء متناقض عصي على الفهم والإدراك، ولكنه في حقيقته مشكلة الهوى الإنساني، الذي يرفض الألم، ويتمنى أن يكون شعوره بالسرور غالبًا على طبائع الأمور»(١).

إن مثل من يعترض على وجود الله بشبهة الشر مثل طفل في العاشرة من عمره حين رأى أباه يفعل أمورًا فيها آلام وأضرار عليه أو على بعض إخوانه قام معترضًا على أبيه، وادعى أن لديه دليلًا عقليًّا على إنكار الأبوة مطلقًا، وحين سأله الناس عن حجته العقلية، ذكر أن الأب يجب أن يكون متصفًا بالرحمة والحنان على أبنائه، ولكنه رأى أباه يفعل ما يناقض تلك الصفات، فأخذ من ذلك دليلًا عقليًّا على إنكار فكرة الأبوة من أصلها!!

الأمر السابع: مما يدل على أن وجود الشر في الكون لا ينافي الوجود الإلٰهي ولا كماله أن الخير في الكون أكثر من الشر، وأوسع منه؛ بل هو الأصل في الوجود، فالأصل في حياة الناس والحيوان والنبات الصحة والاستقامة، والأصل في الأرض الاستقامة والصلاحية للعيش وبناء الحضارات، وليس الزلازل والبراكين والأعاصير، فالشر مع

---

(١) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، العقاد (٩).

وجوده إلا أنه طارئ وقليل مغمور في بحار ومحيطات الخير والصلاح المحيطة به من كل الجهات، يقول ابن القيم في بيان هذا المعنى: «ومن تأمل هذا الوجود علم أن الخير فيه غالب، وأن الأمراض وإن كثرت فالصحة أكثر منها، واللذات أكثر من الآلام، والعافية أعظم من البلاء، والغرق والحرق والهدم ونحوها وإن كثرت فالسلامة أكثر، ولو لم يوجد هذا القسم الذي خيره غالب لأجل ما يعرض فيه من الشر لفات الخير الغالب، وفوات الخير الغالب شر غالب، ومثال ذلك: النار؛ فإن في وجودها منافع كثيرة، وفيها مفاسد، لكن إذا قابلنا بين مصالحها ومفاسدها لم تكن لمفاسدها نسبة إلى مصالحها، وكذلك المطر، والرياح، والحر، والبرد، وبالجملة فعناصر هذا العالم السفلي خيرها ممتزج بشرها، ولكن خيرها غالب، وأما العالم العلوي فبريء من ذلك»(١).

فمن كانت نفسه نافرة من وجود الشر القليل، فليعتبر بالخير الغالب عليه، وليجعل نفسه ناظرة إليه متأملة فيه، وليس صحيحًا ولا مقبولًا في قوانين العقل والمنطق أن ينظر الإنسان إلى الشيء الأقل وجودًا، ثم يحكم به على الشيء الأكثر منه وجودًا وانتشارًا، ولا يقبل منه أن ينظر إلى الشيء المتعدد الزوايا من زاوية واحدة هي الأضعف والأقل، ويحكم بناءً عليها على كل الزوايا الأخرى، وهي الأقوى والأظهر.

الأمر الثامن: أن المعترضين على وجود الله وكماله بوقوع الشر في الكون وقعوا في مغالطة منطقية وانحراف استدلالي ظاهر؛ وذلك أن العالم مشحون بالأفعال والصنائع الدالة على حكمة الخالق تعالى البالغة، وعلى رحمته الواسعة وفضله العميم، ولكنّ المعترضين أعرضوا عن كل تلك المشاهد والدلائل، وركزوا أنظارهم على بعض المشاهد التي لم تظهر لهم في الحكمة بصورة واضحة، وطفقوا يشككون في الوجود الإلٰهي، وفي الكمال الرباني من خلالها.

وهذا الصنيع انحراف عن الجادة العلمية، وانزلاق في مهاوي الضلال الاستدلالي، فالمنهج العملي الصحيح يستلزم أن يقاس المجهول على المعلوم، وأن يحمل المتشابه على المحكم، فكما أن في الكلام محكمًا ومتشابهًا، والعقلاء يفهمون المتشابه بناءً على المحكم، ويحملونه عليه، فكذلك الأفعال الواقعية فيها المحكم وفيها المتشابه، وطريقة العقلاء تقتضي أن تحمل الأفعال المتشابهة على المحكم، وتفهم بناءً على مقتضاها، وفي بيان هذه المنهجية العقلية يقول ابن القيم: «العقلاء قاطبةً متفقون على أن الفاعل إذا فعل أفعالًا ظهرت فيها حكمته، ووقعت على أتم الوجوه، وأوفقها للمصالح المقصودة بها، ثم إذا رأوا أفعاله قد تكررت كذلك، ثم جاءهم من أفعاله ما لا يعلمون وجه حكمته فيه، لم

(١) شفاء العليل، ابن القيم (٢/ ٥٢٢).

يسعهم غير التسليم لما عرفوا من حكمته، واستقر في عقولهم منها، وردوا منها ما جهلوه إلى محكم ما علموه، هكذا نجد أرباب كل صناعة مع أستاذهم»[(١)].

فالمنهج العقلي الصحيح يوجب على من رأى في مشاهد الكون أمورًا لم يفهم حكمتها، ولم تظهر له غايتها، يوجب عليه إرجاع ذلك إلى ما يراه من مشاهد الإحكام الأخرى، التي هي أكثر في العدد، وأظهر في الدلالة، ويقر بأن الله تعالى المتصف بالحكمة والعلم لا يفعل شيئًا بلا غاية ولا حكمة مرجوة منه، يقول الزمخشري في بيان هذا المعنى: «قد علمنا أنّ الله حكيم عالم بقبح القبيح، عالم بغناه عنه، فقد علمنا أن أفعاله كلها حسنة، وخلق فاعل القبيح فعله، فوجب أن يكون حسنًا، وأن يكون له وجه حسن، وخفاء وجه الحسن علينا لا يقدح في حسنه، كما لا يقدح في حسن أكثر مخلوقاته جهلُنا بداعي الحكمة إلى خلقها»[(٢)].

ولكنّ المعترضين على وجود الله وكماله بقضية الشر غفلوا عن هذه المنهجية العقلية، وانتهكوا مقتضياتها، وانزلقوا إلى متاهات الاستدلال الباطلة الفاسدة.

إن مثل من يعترض على الوجود الإلٰهي والكمال الرباني بقضية الشر مثل رجال من عوام الناس دخلوا مدينة كبيرة، فرأوا فيها أنواعًا من التصاميم المبهرة، وأشكالًا من التراكيب المتقنة، وصنوفًا من الفن المعماري الدقيق، ولكنهم أثناء تجولهم في المدينة رأوا في بعض أجزائها أشياء لم يعرفوا لها حكمة، ولم يدركوا لها مغزى، فأخذ بعضهم يشكك في وجود الباني لهذه المدينة من حيث الأصل، وبعضهم أخذ يشكك في حكمته وعلمه ومهارته!

ولا يشك عاقل أن صنيع أولئك الرجال العوام منافٍ للعقل والمنطق، ومناقض للحكمة والبصيرة، واعتراض المعتمدين على قضية الشر لا يختلف عن حالهم؛ بل هو في الحقيقة أشد وأشنع؛ لأن انحرافهم متعلق بأفعال الله وصنعه.

الأمر التاسع: فضلًا عن كثرة الأخطاء التي وقع فيها المعترضون على وجود الله وكماله بقضية الشر، وضخامة الأغلاط الاستدلالية والمنهجية التي تلبس بها صنيعهم، إلا أنهم فوق ذلك كله لم يسلموا من الوقوع في التناقض.

فإن كثيرًا من أتباع التيار الإلحادي ينكرون المبادئ الكلية والقيم المطلقة، ويرون كل شيء نسبيًّا، فلا توجد قيمة مطلقة، ولا يوجد خير مطلق، ولا شر مطلق، ولا صفة محمودة بإطلاق، ولا مذمومة بإطلاق، وهذا الاعتقاد يبطل عليهم اعتمادهم على قضية الشر؛ لأن الحكم على الشيء بأنه شر وألم يستوجب وجود الخير المطلق الذي يحكم بناءً

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم (٦٠٦).

(٢) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، الزمخشري (٥٤٨/٤).

عليه وعلى مقتضياته بوجود الشر، فإذا لم يوجد خير مطلق، وكان كل شيء نسبيًّا، فإنه لا يمكن الاعتراض على أحد بالشر أبدًا؛ لكونه نقيض الخير.

ولأجل هذا المعنى فقد قلب بعض الفلاسفة المعاصرين ـ وهو بيترج ونكريفت ـ الدعوى على أتباع التيار الإلحادي، وجعل اعتقادهم بوجود الشر دليلًا على وجود الله، بحجة أن الملحد حين يحكم على شيء بأنه شر يجب أن لا يقع «معناه: أن لديه مفهومًا عما يجب أن يكون، وأن هذا المفهوم يقابل شيئًا واقعيًّا، وهذه حقيقة اسمها الخير الأسمى، حسنًا.. إنها اسم آخر لله، فإن لم يكن الله موجودًا فمن أين جئنا بمعيار الخير الذي يحكم به على الشر بأنه شر؟!»[(١)].

الطريقة الصحيحة في التعامل مع قضية الشر:

إذا تبيّن أن المعترضين على وجود الله وكماله بقضية الشر وقعوا في أغلاط عقلية ومنهجية كبيرة، وانكشف أن موقفهم من وقوع الشر خطأ وانحراف عن الجادة، فما الموقف الصحيح الذي يجب على الإنسان عمومًا، وعلى المسلم خصوصًا الالتزام به حتى يسلم من تلك الأغلاط والأخطاء، ويكون سائرًا على الجادة العلمية؟

مع أن معالم المنهج الصحيح في التعامل مع قضية الشر قد اتضحت في أثناء نقض موقف التيار المعتمد على شبهة الشر، إلا أننا سنزيدها هنا إيضاحًا وتفصيلًا؛ طلبًا لرفع الإشكال، وبيان الصورة بأكبر قدر ممكن من البيان، فالأمور التي تنضبط بها الرؤية الصحيحة من قضية الشر **ترجع إلى الأصول التالية**:

الأصل الأول: أن الله تعالى لا يفعل شيئًا في هذا الكون إلا لحكمة وغاية حميدة، فمن المستبعد عقلًا أن يقوم شخص عاقل وحكيم بإنشاء مدينة كبيرة جدًّا، فيها أنواع من الإتقان، وألوان من الفن والجمال والدقة، فتكون متكاملة الأركان، مشتملة على كل الأنظمة والقوانين البارعة، ثم يكون بناؤه لذلك كله مجرد عبث لا داعي له ولا غرض منه، فإن من يفعل ذلك بدون حكمة ولا غاية حميدة لا يكون من العقلاء، ولا يعد فعله ممدوحًا عند النبهاء؛ بل سيكون مذمومًا عند جميع الفطناء.

فكذلك الحال في خلق الكون بأجمعه ـ ولله المثل الأعلى والأجل ـ فإنه يستحيل في العقل أن يكون إيجاده سبحانه لهذا الكون العظيم الفسيح المبهر، المشتمل على الأنظمة البديعة والقوانين الدقيقة والإتقان الباهر والإحكام الرائع، بغير حكمة ولا غاية ولا قصد، فوقوع هذا الأمر لا يليق بالكمال الإلٰهي والجلال الرباني.

إن كمال الرب تعالى وجلاله وحكمته وعدله ورحمته وقدرته وإحسانه وحمده ومجده

(١) القضية الخالق، لي ستروبل (٤١).

وحقائق أسمائه الحسنى تمنع كون أفعاله صادرة منه لا لحكمة، ولا لغاية مطلوبة، وجميع أسمائه الحسنى تنفي ذلك وتشهد ببطلانه(١).

الأصل الثاني: إذا اعتقد الإنسان بأن الله لا يفعل شيئًا إلا لحكمة وغاية ومقصد؛ فإنه يجب عليه أن يعتقد أنه لا يمكن للبشر أن يحيطوا بكمال الله في علمه وحكمته، ويستحيل عليهم أن يعلموا بكل مقاصد الله في خلق الكون وأحداثه، وقد أثبتنا صدق ذلك بأدلة متعددة في أول الفصل بما يغني عن إعادته هنا.

ومع أن قدرة البشر لا يمكن أن تحيط بتفاصيل العلم الإلٰهي، فإنه ليس من الحكمة أن يُطلع الله تعالى الناس على جميع غاياته، فإن ذلك منافٍ لكمال الملك والقهر والجلال والجبروت، التي هي صفات ضرورية من صفات الله تعالى، فكماله يأبى إطلاع خلقه على جميع حكمته، وحكمته تمنع إطلاع خلقه على جميع حكمته؛ بل الواحد منا لو أطلع غيره على جميع شأنه وأمره عد سفيهًا جاهلًا، وشأن الرب أعظم من أن يطلع كل واحد من خلقه على تفاصيل حكمته(٢).

الأصل الثالث: مع أن الإنسان يجب عليه أن يعتقد بأنه لا يستطيع الإحاطة بحكم الله وغاياتها من الشرور الواقعة في الكون إلا أن الشرور نوعان: نوع يمكن للبشر معرفة الحكمة منه، ونوع لا يمكن للبشر معرفة الحكمة منه.

فالله ﷻ قد أظهر بعض حكمه في خلقه وأخفى بعضها، والواجب على العاقل أن يستدل بما أظهر الله على ما أخفى؛ فالحِكم الظاهرة من خلق الله كافية في تأسيس اليقين بأن الله تعالى لا يفعل في الكون إلا ما هو خير وصلاح.

الأصل الرابع: أن الكمال الإلٰهي يستوجب تعدد أصناف الموجودات واختلاف طبائعها، فاتصافه بالقدرة يستوجب وجود الخلق، ووجود المتضادات في الكون، واتصافه بالإحسان يستوجب وجود العطاء، واتصافه بالجلال يستوجب ظهور معاني الجلال والملك، واتصافه بالعفو يستوجب وجود المخطئ والمذنب، واتصافه بالعدل يستوجب وجود الظالمين والمظلومين، وكذلك الحال في كل معاني الكمال الإلٰهي.

وبناءً عليه؛ فإن وجود الشر الإضافي النسبي في الموجودات أمر ضروري، وحَدَث لازم في الوجود؛ لأنه بوقوع جنسه تنجلي عدد من الكمالات الإلٰهية؛ كالقدرة على خلق المتضادات، وانجلاء معاني الملك والجلال والجبروت وغيرها(٣).

(١) انظر: شفاء العليل، ابن القيم (٢/ ٥٧١).
(٢) انظر: شفاء العليل، ابن القيم (٢/ ٦٠٥).
(٣) انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز (١/ ٣٢٩ ـ ٣٣٠).

الأصل الخامس: أن التكليف الإلٰهي بالشرائع التعبدية لا يقوم إلا على حرية الاختيار والإرادة، ولو جعل الله الناس كلهم مجبرين على أعمالهم لما صح في العقل أن يكلف العباد بالطاعات؛ بل لما صح أن يكلف أحدًا بأي فعل في حياته.

وضرورة اتصاف الإنسان بحرية الإرادة والاختيار تستلزم وجود الصواب والخطأ، والقدرة على فعل الخير وفعل الشر؛ فالإنسان يملك إرادة وقدرة على فعل الخير والحسن، وعلى فعل الشر والقبيح، وهذا يقتضي ضرورة صدور الشر من الإنسان، وحدوثه منه في الواقع، وبذلك يحصل التفاضل بين الناس، ويتحقق التمايز بين الأشرار والأخيار.

فلو لم يعط الله الناس حرية الإرادة الملازمة لوقوع الشر والمقتضية له لما تحققت المصالح المتعلقة بحياة الإنسان جملة، فوجود الشر الصادر من الإنسان إذن ضرورة واقعية لا بد منها.

المسألة السابعة

ما الفائدة من الدعاء إذا كان كل شيء مكتوبًا؟

تُعد هذه المسألة من المسائل التي كثر فيها الخوض، وفيها تفاصيل متعددة، وقد قرر بعض المعترضين بأن الدعاء لا فائدة منه؛ لأن كل شيء فرغ منه وانتهى تقديره.

ويمكن أن يجاب عن هذا السؤال بأن يقال: إن سبق التقدير لا يعني أن الدعاء لا أهمية له أو لا أثر له، **وذلك لعدد من الأمور**:

الأمر الأول: أن الدعاء عبادة في نفسه؛ بل هو من أجلِّ العبادات وأعلاها قدرًا؛ فالمسلم حين يدعو الله فهو في الحقيقة يقوم بعبادة ينال عليها أجرًا عظيمًا، سواء تحقق له مطلوبه أو لم يتحقق.

وهذا معنى لطيف ينبغي ألا يغفل عنه المسلم في علاقته بربه، فكثير من الناس لا يدعو الله إلا إذا نزلت به مصيبة أو كان يرغب في تحقيق أمنية، وهذا المعنى صحيح، وهو مقام شريف، ولكنه ليس الأكمل في التعامل مع الله، فدعاء الله تعالى منشؤه قبل كل شيء المحبة لله والأنس به والفرح بالقرب منه، وليس مجرد الحاجة، فلا تجعل دعاءك لله مرتبطًا بحاجتك فقط، وإنما اجعله قبل ذلك نابعًا من حبك لله وأنسك به وإجلالك لعظمته.

الأمر الثاني: إن ذلك الإشكال الذي أورد على الدعاء يمكن أن يورد على كل الأمور في الحياة، فيقال: إذا كان الله قدر الرزق وكتبه فما الفائدة من طلبه والسعي فيه؟ وإذا كان الله تعالى قدر الزواج وكتبه فما الفائدة من طلبه والسعي لأجله؟ وإذا كان الله تعالى قدر المرض وكتبه فما الفائدة من تناول الدواء؟ وإذا كان الله قدر العلم وكتبه فما الفائدة من طلبه والحرص عليه؟ وغيرها من الأمور.

ولا شك أن هذه الأسئلة باطلة لا تستقيم إلا على مذهب الجبرية، وهو مذهب باطل، لا يقبل به العقلاء ولا يلتزمونه في حياتهم.

والجواب الكلي على تلك الأمور كلها هو أن العمل بالأسباب لا ينافي التقدير السابق؛ فالله تعالى قدر كل شيء بأسبابه، فكما أن السعي في الأرض من أسباب الرزق فكذلك الدعاء من أسباب الفوز بعطاء الله تعالى، وكما أن تناول الدواء سبب في الشفاء من المرض فكذلك الدعاء سبب في حصول المقصود، وكما أن السعي في طلب العلم والحرص عليه سبب في حصوله، فكذلك الدعاء.

وكما أن الإنسان قد يبذل الأسباب في طلب الرزق فلا يحصل له ما أراد، لوجود مانع أو فقدان شرط، فكذلك قد يدعو الإنسان الله تعالى فلا يحصل له ما أراد، لوجود مانع أو فقدان شرط.

فقضية الدعاء لا تخرج عن جملة الأسباب التي يسلم بها العقلاء في حياتهم، وقد اهتم ابن تيميَّة كثيرًا ببيان هذا الأمر، وفي ذلك يقول: «الذين يظنون أن ما يحصل بالدعاء والأعمال الصالحة وغير ذلك من الخيرات: إن كان مقدرًا حصل بدون ذلك، وإن لم يكن مقدرًا لم يحصل بذلك، هؤلاء كالذين قالوا للنبي ﷺ: أفلا ندع العمل ونتكل على الكتاب؟ فقال: «**لا، اعملوا فكل ميسر لما خلق له**»، وفي «السنن» أنه قيل: يا رسول الله؛ أرأيت أدوية نتداوى بها ورقى نسترقي بها وتقاة نتقيها؛ هل ترد من قدر الله شيئًا؟ فقال: «**هي من قدر الله**».

ولهذا قال من قال من العلماء: الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسبابًا نقص في العقل؛ والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع، والله سبحانه خلق الأسباب والمسببات؛ وجعل هذا سببًا لهذا.

فإذا قال القائل: إن كان هذا مقدرًا حصل بدون السبب، وإلا لم يحصل؟!

جوابه: أنه مقدر بالسبب، وليس مقدرًا بدون السبب؛ كما قال النبي ﷺ: «**إن الله خلق للجنة أهلًا، خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم؛ وخلق للنار أهلًا، خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم**»، وقال ﷺ: «**اعملوا فكل ميسر لما خلق له، أما من كان من أهل السعادة فسييسر لعمل أهل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاوة؛ فسييسر لعمل أهل الشقاوة**»»[(١)].



(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨/ ١٣٨، ١٤/ ١٣٨).

فصل
حقيقة الإيمان

 **يقول المؤلف: «ومن أصول الفرقة الناجية أن الدِّين والإيمان قول وعمل».**

هذا شروع من المؤلف في باب الإيمان وما يتبعه من قضايا الأسماء والأحكام، وهذا الباب من أخطر أبواب العقيدة وأجلها، فأنت تعلم أن أكثر الأبواب العقدية التي دار فيها جدل واسع بين طوائف الأمة ترجع إلى ثلاثة أبواب: باب الأسماء والصفات، وباب القدر، وباب الإيمان.

فباب الإيمان إذن من أخطر الأبواب العقدية وأجلها وأعظمها، وأكثر الإشكالات الواقعة بين كثير من المعاصرين في العقائد راجع إلى الخلل في باب الإيمان وما يتعلق به من الأسماء والأحكام.

ويمكن أن نلخص أهمية باب الإيمان في الأمور التالية:

الأمر الأول: أن البحث في الإيمان بحث في جوهر الدين وحقيقته ولبه، فمن يتحدث في مسائل الإيمان ومفهومه هو في الحقيقة يتحدث عن حقيقة دين الإسلام وطبيعته، ومكوناته، وأركانه؛ فالبحث فيه إذن بحث جليل لا يقبل الخطأ ولا الاضطراب ولا عدم الوضوح.

الأمر الثاني: أن هذا الباب مرتبط بقضية الأسماء والأحكام، والمراد بها: الأسماء التي تطلق على المندرجين في الإسلام والمخالفين له، والأحكام التي تطلق عليهم باعتبار وصف الإسلام والكفر والفسوق والضلال والبدعة ونحو ذلك من الأوصاف.

فهذه الأحكام مبنية على قضية الإيمان، فمن ضبط قضية الإيمان ضبطها، ومن لم يضبط قضية الإيمان سيكون واقعًا في الخلل والانحراف.

وباب الأسماء والأحكام من أكثر الأبواب التي شددت فيها الشريعة وقيدتها بقيود ثقال، وهو من الأبواب التي تدخل فيها كثير من المزايدات وكثير من الاعتبارات النفسية وغيرها.

الأمر الثالث: أن قضية الإيمان من أكثر القضايا التي كثر فيه الاختلاف والاضطراب نتيجة لغموض عدد من المواضع المضمَّنة في مباحثه.

والاختلاف والاضطراب من الأوصاف التي تميز بها باب الإيمان، فإن الناظر في الأسماء والأحكام التي كانت تتداولها الفرق والمذاهب يجد فيها اضطرابًا كبيرًا؛ بل ذكر ابن تيميَّة أنه ما من إمام من الأئمة الأربعة المتبوعين إلا نقلت عنه روايتان أو قولان في تكفير بعض الطوائف.

ثم ذكر أن ذلك راجع إلى كثرة الاضطراب في تحديد مسميات الإيمان والإسلام، حيث يقول: «والعلماء قد تنازعوا في تكفير أهل البدع والأهواء وتخليدهم في النار، وما من الأئمة إلا من حكي عنه في ذلك قولان»[١]، ويقول عن مسألة تكفير أهل الأهواء: «والناس مضطربون في هذه المسألة، وقد حكي عن مالك فيها روايتان، وعن الشافعي فيها قولان، وعن الإمام أحمد أيضًا فيها روايتان، وكذلك أهل الكلام؛ فذكروا للأشعري فيها قولين، وغالب مذاهب الأئمة فيها تفصيل.

وحقيقة الأمر في ذلك: أن القول قد يكون كفرًا فيطلق القول بتكفير صاحبه، ويقال: من قال كذا فهو كافر؛ لكن الشخص المعين الذي قاله لا يحكم بكفره؛ حتى تقوم عليه الحجة التي يكفر تاركها»[٢].

بل إن باب الإيمان هو من أكثر الأبواب التي وقع فيها الاختلاف والاضطراب بين المنتسبين إلى أهل السُّنَّة.

فالمنتسبون إلى أهل السُّنَّة متفقة أقوالهم في الجملة في باب القدر، وفي باب الأسماء والصفات وفي غيرها من الأبواب العقدية، وأما باب الإيمان، فلا شك أن بينهم قدرًا كبيرًا من الاتفاق، ولكن الاختلاف بينهم في هذا الباب أكثر من غيره من الأبواب الأخرى، فبعض المنتسبين إلى أهل السُّنَّة والجماعة اختلطت عليه الأمور؛ فمال إلى مذهب المرجئة، فتبنى أقوالًا هي من أقوال المرجئة أو مائلة إليها، وبعض المنتسبين إلى أهل السُّنَّة والجماعة اختلطت عليه الأمور فمال إلى مذهب الخوارج، فتبنى في الأسماء والأحكام والتقريرات فيما يتعلق بالإيمان أقوالًا راجعة إلى مذهب الخوارج أو مائلة إليها.

وقد نبَّه ابن تيميَّة على هذا المعنى في قوله: «وكثير من المتأخرين لا يميزون بين مذاهب السلف وأقوال المرجئة والجهمية لاختلاط هذا بهذا في كلام كثير منهم ممن هو في باطنه يرى رأي الجهمية والمرجئة في الإيمان وهو معظم للسلف وأهل الحديث، فيظن

(١) الإيمان الأوسط، ابن تيمية (١٦٥).
(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٣/ ٣٤٥).

أنه يجمع بينهما، أو يجمع بين كلام أمثاله وكلام السلف»[١].

فابن تيميَّة في هذا الموطن ينبه على أن بعض المنتسبين إلى أهل السُّنَّة والجماعة اختلط عليه الأمر؛ فتبنى أقوالًا هي راجعة إلى المرجئة والجهمية، وكذلك الحال في عصرنا بالخصوص، فكثير من المنتسبين إلى أهل السُّنَّة اختلط عليه الأمر، فتبنى أقوالًا هي راجعة إلى أقوال الخوارج أو مائلة إليها كما سيأتي التنبيه عليه.

تنبيهٌ:

مصطلح الخوارج ومصطلح المرجئة من أكثر المصطلحات الاتهامية التي يتداولها كثير من المنتسبين إلى أهل السُّنَّة والجماعة، فمن يقرأ في كتابات كثير من المنتسبين إلى أهل السُّنَّة والجماعة وخطاباتهم يجد أنهما كثيرًا ما يُستَعَملان في تصفية الحسابات مع المخالفين، وفي تشويه الأقوال وغير ذلك؛ فترى بعضهم إذا وجد قولًا يخالف ما هو عليه في الأسماء والأحكام يقول: هذا من قول المرجئة، أو يقول: هذا من قول الخوارج، ولا يحرر المذاهب ولا يذكر المميزات بينها.

وكثير من الشباب القاصدين إلى التقعيد والتأصيل في مسائل العقيدة يخضع لهذه الاستعمالات؛ فتراه يستعملها بكثرة من غير تحقيق لها.

فمن المهم لطلبة العلم القاصدين إلى التقعيد والتأصيل ألا يركنوا إلى تلك الإطلاقات، فكثير منها إنما أطلقت من باب التشويه للأقوال وتصفية الحسابات، وليس من باب التحقيق العلمي.

وعليه؛ إذا سمع مثل هذه الإطلاقات أن يرجع إلى كلام ابن تيميَّة ويحاول أن يتعرف على المنظومة التي ينطلق منها؛ فابن تيميَّة رَحِمَهُ اللَّهُ في هذه المسائل هو من أعمق وأدق أئمة أهل السُّنَّة والجماعة في الاستعمال، وهو من أشد ومن أعمق من استطاع أن يميز بين الفروقات في المذاهب المختلفة في باب الأسماء والصفات، وفي حقيقة الإيمان، فمن أراد لنفسه ولتقعيده ولتصوراته في هذه الأبواب الانضباط والدقة فعليه أن يركز نظره بشكل كبير على ما أنتجه ابن تيميَّة رَحِمَهُ اللَّهُ.

• كيف يدرس باب الإيمان والأسماء والأحكام؟

يعد باب الإيمان من الأبواب المركبة المعقدة، فهو لا يختلف في طبيعته عن باب الأسماء والصفات وباب القدر؛ فالمذاهب المختلفة فيها ليست مجرد أقوال مبعثرة وآراء مشتتة، وإنما هي منظومات مركبة، لها أصول ومنطلقات وآثار خاصة.

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ٣٦٤).

فليس صحيحًا أن يدرس باب الإيمان مبعثر الأصول ومشتت القضايا والفصول، وإنما الصحيح أن يدرس باب الإيمان عند أهل السُّنَّة والجماعة وعند غيرهم من الطوائف باعتباره منظومة لها أصول وقواعد ومنطلقات وآثار، **والمشكل أن الدرس العقدي في مبحث الإيمان وغيره لا تذكر فيه تلك المنظومة.**

فمسالك الباحثين والمؤلفين في باب الإيمان عند أهل السُّنَّة والجماعة انقسمت إلى قسمين:

منهم من يبحث هذا الباب من غير مراعاة للمنظومة الكلية للباب، فيذكر فصولًا ومباحث من غير أن يبين وجه العلاقة بينها، ومن غير أن يبين أثر كل أصل من أصول مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في الإيمان في تفاريع الأسماء والأحكام.

ومنهم من حاول أن يقدم منظومة لأهل السُّنَّة والجماعة في باب الإيمان، ولكنه في الحقيقة لم يقدم منظومة دقيقة.

ونتيجة لهذه الإشكالات لم تعد حقيقة مذهب أهل السُّنَّة في الإيمان ظاهرة بشكل مؤصل عند كثير من طلبة العلم القاصدين للإتقان والتقعيد.

ونحن في هذا الشرح سنحرص على الكشف عن حقيقة منظومة أهل السُّنَّة في مبحث الإيمان، فنذكر الأصول التي يقوم عليها مذهبهم، ونذكر حقيقة كل أصل ودليله، وأقوال أئمة السلف في تقريره، ثم نذكر الآثار التي تترتب على كل أصل.

ثم نعقب ذلك بذكر أصول المذاهب المنحرفة في باب الإيمان، ونجلي حقيقة كل أصل، ونكشف عن الآثار المنهجية التي ترتبت على كل أصل.

ثم لا بد من التأكيد على أن قضية الإيمان قضية شرعية من حيث الأساس؛ بل هي من أعظم القضايا الشرعية وأجلها؛ فالمرجع في بيان حقيقتها وأصولها دلالات النصوص الشرعية؛ فالشريعة لا بد أن تبين تلك الأمور وتجليها، وبيانها كافٍ عن كل بيان.

وفي التنبيه على هذه الحقيقة يقول ابن تيميَّة: «اسم الصلاة والزكاة والصيام والحج ونحو ذلك قد بيَّن الرسول ﷺ ما يراد بها في كلام الله ورسوله، وكذلك لفظ الخمر وغيرها، ومن هناك يعرف معناها، فلو أراد أحد أن يفسرها بغير ما بيَّنه النبي ﷺ لم يقبل منه، وأما الكلام في اشتقاقها ووجه دلالتها فذاك من جنس علم البيان وتعليل الأحكام، هو زيادة في العلم، وبيان حكمة ألفاظ القرآن، لكن معرفة المراد بها لا يتوقف على هذا.

واسم الإيمان والإسلام والنفاق والكفر هي أعظم من هذا كله؛ فالنبي ﷺ قد بيَّن المراد بهذه الألفاظ بيانًا لا يحتاج معه إلى الاستدلال على ذلك بالاشتقاق، وشواهد

استعمال العرب، ونحو ذلك؛ فلهذا يجب الرجوع في مسميات هذه الأسماء إلى بيان الله ورسوله؛ فإنه شاف كاف»[(١)].

ثم أشار ابن تيميَّة إلى أن من أصول الإشكال عند الطوائف المنحرفة في باب الإيمان أنها لم تكتف ببيان الشريعة، وإنما أعرضوا عنه إلى غيره، حيث يقول: «وأهل البدع إنما دخل عليهم الداخل لأنهم أعرضوا عن هذه الطريق، وصاروا يبنون دين الإسلام على مقدمات يظنون صحتها: إما في دلالة الألفاظ، وإما في المعاني المعقولة، ولا يتأملون بيان الله ورسوله، وكل مقدمات تخالف بيان الله ورسوله فإنها تكون ضلالًا . . .

مثال ذلك: أن المرجئة لما عدلوا عن معرفة كلام الله ورسوله أخذوا يتكلمون في مسمى الإيمان والإسلام وغيرهما بطرق ابتدعوها، مثل أن يقولوا: الإيمان في اللغة هو التصديق، والرسول إنما خاطب الناس بلغة العرب لم يغيرها؛ فيكون مراده بالإيمان التصديق؛ ثم قالوا: والتصديق إنما يكون بالقلب واللسان، أو بالقلب؛ فالأعمال ليست من الإيمان، ثم عمدتهم في أن الإيمان هو التصديق قوله: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧]؛ أي: بمصدق لنا»[(٢)].

ثم بيَّن ابن تيميَّة موضع الغلط في استدلالهم هذا بمثل الكلام الذي سبق نقله.

• توصيف إجمالي لمبحث الإيمان في «العقيدة الواسطية»:

اختصر المؤلف في «العقيدة الواسطية» الكلام اختصارًا شديدًا فيما يتعلق بالإيمان، فلم يذكر مذهب أهل السُّنَّة والجماعة إلا لممًا، وذكر عددًا من حقائقه، وكذلك لم يذكر المذاهب المخالفة إلا إشارة، وباب الإيمان والأسماء والأحكام تستحق أن تفرد له فصول مطولة ومحاضرات ودروس.

ولأجل أهمية هذا الباب فإننا سنركز عليه ونطيل الحديث فيه، فنذكر حقائق الأقوال وأصولها وأدلتها، وما يترتب عليها من الآثار في الأسماء والأحكام، وسنبدأ أولًا بمذهب أهل السُّنَّة والجماعة، فنبيّن أصوله ونقرره بأدلته وآثاره، وكل ما يتعلق به ثم بعد ذلك ننتقل إلى مذاهب المخالفين؛ لأنا لا نستطيع أن ننقض مذاهب المخالفين، أو نبيّن ما فيها من خلل إلا إذا تعرفنا على المذهب الحق الذي هو مذهب أهل السُّنَّة والجماعة بأدلته وأصوله.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ٢٨٦).

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ٢٨٩).

• حقيقة الإيمان عند أهل السُّنَّة والجماعة:

تعريف الإيمان في اللغة:

اختلف العلماء في تحديد معنى الإيمان في اللغة على **أقوال متعددة:**

القول الأول: أن الإيمان في اللغة: هو التصديق، ونقل الأزهري الإجماع على ذلك، حيث يقول: «اتفق أهل العلم من اللغويين وغيرهم أن الإيمان معناه: التصديق»(١)، ويقول ابن فارس: «الهمزة والميم والنون أصلان متقاربان: أحدهما: الأمانة التي هي ضد الخيانة، ومعناها: سكون القلب، والآخر: التصديق، والمعنيان ـ كما قلنا ـ متدانيان»(٢)؛ يعني: أنها متقاربان. وقال في كتابه الآخر: «الإيمان: التصديق»(٣)، ويقول ابن جرير الطبري: «معنى الإيمان عند العرب: التصديق، فيدعى المصدق بالشيء قولًا مؤمنًا به، ويدعى المصدق قوله بفعله مؤمنًا»(٤)، ويقول ابن كثير: «أما الإيمان في اللغة فيطلق على التصديق المحض، وقد يستعمل في القرآن والمراد به ذلك»(٥).

وهذا القول ـ أعني: أن الإيمان في اللغة هو التصديق ـ انتصر له المرجئة بقوة، وجعلوه أصلًا لقولهم، ومنطلقًا لهم في بناء أقوالهم في الإيمان.

وقد انتقده ابن تيميَّة وأثار عليه عددًا من الاعتراضات، ومن تلك الاعتراضات:

الوجه الأول: أن التصديق يتعدى بنفسه، فيقال: صدقه، وأما لفظ «الإيمان» فلا يتعدى بنفسه، فلا يقال: آمنه، وهذا الاختلاف يدل على أن الإيمان ليس مرادفًا للتصديق.

الوجه الثاني: أن لفظ «الإيمان» لا يستعمل إلا في الأمر الذي يؤتمن المخبَر عليه؛ كالأمر الغائب، بخلاف التصديق فإنه يستعمل في كل خبر، ولأجل هذا فلفظ «الإيمان» لا يستخدم في كل خبر، وإنما يستعمل في خبر مخصوص، وهو الخبر الذي تتعلق به الأمانة.

الوجه الثالث: أنه غير معهود في اللغة ولا في القرآن استعمال لفظ «الإيمان» فيما يتعلق بجنس الأخبار، ولهذا لا يقابل الإيمان بالتكذيب، فلا يقال: آمنه وكذبه، وإنما يقابل بالكفر يقول: آمن به وكفر به.

القول الثاني: أن معنى الإيمان في اللغة مأخوذ من الأمن الذي هو ضد الخوف.

القول الثالث: أن الإيمان في اللغة مأخوذ من الإقرار والتسليم والطمأنينة إلى الشيء،

---

(١) تهذيب اللغة، الأزهري (١٥/ ٣٦٨).

(٢) مقاييس اللغة، ابن فارس (١/ ١٣٣).

(٣) مجمل اللغة، ابن فارس (١٠٢).

(٤) جامع البيان، الطبري (١/ ٢٤١).

(٥) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (١/ ٢٦٤).

فهو ليس مجرد التصديق، وإنما فيه قدر زائد عليه، وهو الطمأنينة والتسليم والإقرار، وممن قرره الراغب الأصفهاني حيث يقول: «الإيمان هو: التصديق الذي معه أمن»(١).

وهذا القول انتصر له ابن تيميَّة بقوة، حيث يقول: «فكان تفسيره ـ يعني: لفظ «الإيمان» ـ بلفظ الإقرار أقرب من تفسير لفظ التصديق»(٢).

وهذه القضية ـ أعني: مفهوم الإيمان في اللغة ـ تحتاج إلى مزيد تحرير؛ لأن تفسير الإيمان في اللغة بالتصديق ذهب إليه عدد من علماء أهل السُّنَّة كما سبق نقله، ولأنه إذا ثبت إجماع أهل اللغة على أن الإيمان هو التصديق، فلا يحق ألا نعتبر ذلك الإجماع؛ بل يجب أن نقبل به.

وقبوله لا يقدح في حقيقة الإيمان في الشريعة؛ لأن هناك فرقًا بين مقام البحث في الاستعمال اللغوي، ومقام البحث في مقام الاستعمال الشرعي؛ فالشريعة قد تزيد في الاستعمال اللغوي، فتقيده أو تزيد من مضامينه، أو تنقله، ونحو ذلك من الأمور، فكون الإيمان في اللغة هو التصديق لا يعني أنه في الشرع كذلك؛ فالأمر قريب في هذه المسألة.

تنبيهٌ:

بعض طلبة العلم ينكر تفسير الإيمان في اللغة بمعنى: التصديق ويجزم بخطئه، ويبالغ في الإنكار، وربما يصفه بعضهم بالبدعة.

وهذا التعامل خطأ، فتفسير الإيمان بالتصديق قول معتبر في اللغة، وحكى عليه الأزهري الإجماع كما سبق، وقرره عدد من علماء أهل السُّنَّة؛ كابن جرير، وابن كثير، وغيرهما، فلا يصلح بحال الجزم بخطأ ذلك القول، ولا المبالغة في إنكاره، فقد قال به علماء أجلة.

• حقيقة الإيمان عند أهل السُّنَّة:

قبل أن نذكر تلك الأصول لا بد أن نكرر التنبيه على أن مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في الإيمان ليس معلومات مبعثرة وأفكارًا مشتتة، وإنما هو منظومة مركبة من أصول مرتبط بعضها ببعض، فمن لم يدرك هذه المنظومة بأصولها وبارتباط بعضها ببعض فهو في الحقيقة لم يفقه مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في الإيمان.

وكثيرًا ما يلج الدارسون لمذهب أهل السُّنَّة في الإيمان إلى بيان أصوله ومكوناتها، ولا يذكرون تعريفًا يبيِّن حقيقة الإيمان عند أهل السُّنَّة، **ويمكن أن يقال في تعريفه: هو**

(١) المفردات في غريب القرآن (٩١).

(٢) الإيمان، ابن تيمية (٢٢٨).

الإقرار والتسليم بكل ما جاءت به الشريعة من أحكام مع الالتزام بها في القلب والجوارح.

فهذا الحد يجمع المكونات الأساسية التي تقوم عليها حقيقة الإيمان عند أهل السُّنَّة والجماعة، ويحقق التلازم بين الظاهر والباطن في الإيمان.

• الأصول التي يقوم عليها مذهب أهل السُّنَّة في حقيقة الإيمان:

يقوم مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في الإيمان على **أربعة أصول أساسية**:

الأصل الأول: أن الإيمان حقيقة وجودية مركبة من الظاهر والباطن.

وقد ذكر المؤلف هذا الأصل في العقيدة الواسطية في قوله: «ومن أصول أهل السُّنَّة والجماعة أن الدين والإيمان قول وعمل: قول القلب واللسان، وعمل القلب واللسان والجوارح».

معنى هذا الأصل: أن الإيمان شيء موجود في كيان الإنسان، لا بد أن تكون له آثار في حياة الإنسان، وهو حقيقة مركبة من ركنين: الركن الأول: الأعمال الباطنة. والركن الثاني: الأعمال الظاهرة.

ولا يتحقق وصف الإيمان في المعين إلا إذا تحقق ركناه: الظاهر والباطن، فإذا انتفى واحد من هذين الركنين بطل الإيمان.

وقد عبر ابن تيميَّة عن كون الإيمان أمرًا وجوديًّا بقوله: «الإيمان أمر وجودي، فلا يكون الرجل مؤمنًا ظاهرًا حتى يظهر أصل الإيمان، وهو شهادة أن لا إلٰه إلا الله وشهادة أن محمدًا رسول الله، ولا يكون مؤمنًا باطنًا حتى يقر بقلبه بذلك، فينتفي عنه الشك ظاهرًا وباطنًا مع وجود العمل الصالح»[(١)].

والألفاظ التي استعملت في التعبير عن هذا الأصل ـ أعني: لفظ حقيقة وجودية مركبة من الظاهر والباطن ـ ليست مستعملة في حروف أئمة أهل السُّنَّة المتقدمين في التعبير عن حقيقة الإيمان، وإنما شاع استعمالها عند المتأخرين منهم.

والتعبير بها عن حقيقة الإيمان ليس مشكلًا؛ لأن تعريف حقيقة الإيمان ليس لفظه وصيغته توقيفيًّا، فيصح التعبير عنه بما صح معناه من الألفاظ وظهر المقصود منه.

وهذا الأصل مجمع عليه بين أهل السُّنَّة والجماعة، وشاركهم فيه المعتزلة والخوارج، وخالفهم فيه كثير من المرجئة كما سيأتي تفصيل ذلك.

وقد جاءت عبارات كثيرة عن أئمة السلف في بيان حقيقة هذا الأصل، ويمكن أن نفصل دلالتها على ركني الإيمان عبر الطرق التالية:

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٠/٨٦).

الطريق الأول: نفي الإيمان عند انتفاء العمل الظاهر:

١ ـ ومن ذلك: قول الأوزاعي: «أدركت من أدركت من صدر هذه الأمة، ولا يفرقون بين الإيمان والعمل، ولا يعدون الذنوب كفرًا ولا شركًا، وقال: الإيمان والعمل كهاتين ـ وقال بإصبعيه ـ، لا إيمان إلا بعمل، ولا عمل إلا بإيمان»(١).

٢ ـ ومن ذلك: قول الوليد بن مسلم: «سمعت الأوزاعي ومالك بن أنس وسعيد بن عبد العزيز ينكرون قول من يقول: إن الإيمان قول بلا عمل، ويقولون: لا إيمان إلا بعمل، ولا عمل إلا بإيمان»(٢).

٣ ـ ومن ذلك: قول الإمام أحمد بن حنبل: «الإيمان لا يكون إلا بعمل»(٣).

الطريق الثاني: نفي الإجزاء والصحة عند انتفاء العمل الظاهر:

١ ـ ومن ذلك: قول سفيان الثوري: «الإيمان قول وعمل ونية، يزيد وينقص، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، ولا يجوز القول إلا بالعمل، ولا يجوز القول والعمل إلا بالنية، ولا يجوز القول والعمل والنية إلا بموافقة السُّنَّة». والمراد بقوله: «لا يجوز»؛ أي: لا يجزئ ولا يصح، ويدل على ذلك أن الثوري نفسه استعمل تلك المصطلحات كما سيأتي ذكره(٤).

٢ ـ ومن ذلك: قول الإمام الشافعي: «كان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم ممن أدركناهم أن الإيمان قول وعمل ونية، لا يجزئ واحد من الثلاثة إلا بالآخر»(٥).

فإن قيل: يشكل على هذا النقل عن الشافعي ما نقله عنه العيني، حيث يقول: «نُقل عن الشافعي أنه قال: الإيمان هو التصديق والإقرار والعمل؛ فالمخل بالأول وحده منافق، وبالثاني وحده كافر، وبالثالث وحده فاسق ينجو من الخلود في النار ويدخل الجنة»(٦).

قيل: هذا ليس مشكلًا؛ لأن ما نقله العيني لا دليل على ثبوته، وقد نقله بصيغة التمريض؛ ثم إنه مخالف لما هو مستفيض عنه في حقيقة الإيمان، ولما هو معروف عند

---

(١) مسائل حرب الكرماني (٣/ ٩٩٠).
(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة، اللالكائي (١٥٦٣).
(٣) السُّنَّة، أبو بكر الخلال (٩٦٢).
(٤) السُّنَّة، عبد الله بن أحمد (٧٠٤).
(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة، اللالكائي (٣٩/ ٩).
(٦) عمدة القارئ (١/ ١٠٤).

كثير من أصحابه، ولأجل هذا استشكل الرازي والسبكي وغيرهما مذهب الشافعي المناقض للقول بأن ترك العمل الظاهر ليس كفرًا، وسعيًا إلى تقديم الجواب عنه.

ثم إن الشافعي ينقل الإجماع عن الصحابة على أن الإيمان لا يجزئ بدون العمل، فكيف يذهب إلى خلافه، ثم إن أئمة السلف المعاصرين للشافعي ومن جاء بعده لم ينقلوا ذلك عن الشافعي، وإنما ينقلون عنه ان الإيمان لا يجزئ إلا بالعمل، وينقلون الإجماع على ذلك.

فهذه المقالات تدل على أن أئمة السلف يرون أن الإيمان لا يجزئ ولا يصح إلا بوجود العمل الظاهر، ولا يصح أن يفسر قولهم هنا بالعمل القلبي، ولا أن المراد كمال الإيمان؛ لأنهم إنما أطلقوا هذه المقالات في سياق نقض قول المرجئة، وأصل الإشكال عند المرجئة كان في أصل الإيمان لا في كماله، وفي العمل الظاهر لا في عمل القلب.

الطريق الثالث: الحكم بعدم نفع الإيمان بغير عمل ظاهر:

١ ـ ومن ذلك قول الحميدي: «الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، لا ينفع قول إلا بعمل، ولا عمل وقول إلا بنية، ولا قول وعمل بنية إلا بسُنَّة»[(١)].

٢ ـ ومن ذلك قول الزهري: «كنا نقول: الإسلام بالإقرار، والإيمان بالعمل، والإيمان قول وعمل قرينان، لا ينفع أحدهما إلا بالآخر»[(٢)].

والقول في هذه الآثار كالقول فيما سبقها، فمراد السلف بها نفي النفع في أصل الإيمان، ومرادهم بالعمل: العمل الظاهر؛ لأنهم قالوا ذلك في سياق الرد على المرجئة.

الطريق الرابع: نفي الاستقامة والصلاح عن الإيمان عند انتفاء العمل:

١ ـ ومن ذلك: قول الأوزاعي: «لا يستقيم الإيمان إلا بالقول، ولا يستقيم الإيمان والقول إلا بالعمل، ولا يستقيم الإيمان والقول والعمل إلا بنية موافقة للسُّنَّة، وكان من مضى من سلفنا لا يفرقون بين الإيمان والعمل، والعمل من الإيمان، والإيمان من العمل، وإنما الإيمان اسم جامع كما يجمع هذه الأديان اسمها، ويصدقه العمل، فمن آمن بلسانه وعرف بقلبه وصدق بعمله فتلك العروة الوثقى التي لا انفصام لها، ومن قال بلسانه ولم يعرف بقلبه ولم يصدقه بعمله لم يقبل منه، وكان في الآخرة من الخاسرين»[(٣)].

٢ ـ ومن ذلك قول الثوري: «كان الفقهاء يقولون: لا يستقيم قول إلا بعمل، ولا

---

(١) أصول السُّنَّة، الحميدي (٦).

(٢) الإيمان، ابن تيمية (٢٣١).

(٣) أخرجه ابن بطة في الإبانة الكبرى (١٠٩٧).

يستقيم قول وعمل إلا بنية، ولا يستقيم قول وعمل ونية إلا بموافقة للسُّنَّة»[١].

فهذه الطرق تدل بوضوح على أن أئمة السلف يعتقدون أن العمل الظاهر ركن أساسي في حقيقة الإيمان، ولهذا تنوعت طرائقهم في بيان منزلته بمثل ما سبق ذكره، ومجموع تلك الطرق يوصل إلى العلم اليقيني بأنهم لا يتحدثون عن كمال الإيمان، وإنما عن أصله وثبوته.

وما زال أئمة أهل السُّنَّة والجماعة ينقلون الإجماع على ذلك، يقول ابن عبد البر: «أجمع أهل الفقه والحديث على أن الإيمان قول وعمل، ولا عمل إلا بنية، والإيمان عندهم يزيد وينقص، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، والطاعات كلها عندهم إيمان إلا ما ذكر عن أبي حنيفة وأصحابه»[٢].

• الاختلاف في تراكيب أئمة السلف في التعبير عن حقيقة الإيمان:

عبارات أئمة السلف التي عبروا بها عن حقيقة الإيمان جاءت مختلفة في تراكيبها، فتارة يقولون: الإيمان قول وعمل، وتارة يقولون: الإيمان قول وعمل ونية، وتارة يقولون: الإيمان قول وعمل ونية واتباع للسُّنَّة، وتارة يقولون: الإيمان قول اللسان، واعتقاد الجنان، وعمل الأركان.

وهذه العبارات جميعها تدل على معنى واحد، فهي متفقة على أن الإيمان حقيقة مركبة من الظاهر والباطن؛ فالاختلاف بين هذه العبارات اختلاف لفظي.

والاختلاف الواقع بين عبارات أئمة السلف في حقيقة الإيمان من هذا القبيل ـ أعني: من الاختلاف اللفظي ـ، يقول ابن تيميَّة في توضيح مرادات أئمة السلف بعباراتهم: «من قال من السلف: الإيمان قول وعمل أراد قول القلب واللسان، وعمل القلب والجوارح، ومن أراد الاعتقاد رأى لفظ (القول) لا يفهم منه إلا القول الظاهر؛ وخاف ذلك فزاد الاعتقاد بالقلب. ومن قال: قول وعمل ونية قال: القول يتناول الاعتقاد وقول اللسان، وأما العمل فقد لا يفهم منه النية فزاد ذلك، ومن زاد اتباع السُّنَّة فلأن ذلك كله لا يكون محبوبًا لله إلا باتباع السُّنَّة، وأولئك لم يريدوا كل قول وعمل، وإنما أرادوا ما كان مشروعًا من الأقوال والأعمال، ولكن كان مقصودهم الرد على الجهمية الذين جعلوه قولًا واحدًا»[٣].

(١) أخرجه ابن بطة في الإبانة الكبرى (١٩٠).

(٢) التمهيد، ابن عبد البر (٩/٢٣٨).

(٣) الإيمان، ابن تيمية (١٣٨).

فحاصل ما يدل عليه كلام ابن تيميَّة: أن تلك الاختلافات ليست راجعة إلى اختلاف في المعنى، وأن أئمة السلف إنما زادوها من باب التأكيد لبعض المعاني، وليس لإضافة معان جديدة مخالفة للمعاني السابقة.

فائدة:

الاختلاف ينقسم إلى ثلاثة أقسام: اختلاف تضاد، واختلاف تنوع، واختلاف لفظي.

أما اختلاف التضاد: فهو أن يكون الاختلاف بين معنيين لا يمكن قبول أحدهما إلا برد الآخر، فيكون الاختلاف متعلقًا بالمعنى، والمعنيان متناقضان.

وأما اختلاف التنوع: فهو أن يكون الاختلاف في المعنى، ولكن كلا المعنيين صحيح، فهو اختلاف في المعاني، ولكن المعاني ليست متناقضة، ويمكن قبولها كلها باختلاف الاعتبارات ونحو ذلك.

وأما الاختلاف اللفظي: فهو أن يكون المعنى متحدًا والتعبير عنه متعدد التراكيب؛ فالمعنى واحد والألفاظ المعبرة عنه مختلفة.

• مكونات الإيمان وأجزاؤه:

من خلال هذا الأصل ـ أن الإيمان قول وعمل ـ يظهر أن مكونات الإيمان عند أهل السُّنَّة والجماعة ترجع إما إلى مكونين، أو إلى أربع مكونات، ويمكن أن يعبر بلفظ الركن، ويمكن أن يعبر بلفظ المكون أو الجزء.

وتقسيم مكونات الإيمان إلى أربعة هو المسلك الذي اعتمده المؤلف في «الواسطية»، حيث يقول: «ومن أصول أهل السُّنَّة: أن الدِّين والإيمان قول وعمل، قول القلب واللسان، وعمل القلب واللسان والجوارح».

فالمؤلف أشار إلى القسمة الرباعية، ونحن سنسلك هذه القسمة؛ لأنها هي الأفضل والأضبط في تقعيد مسائل الإيمان، فيقال: أجزاء أو مكونات الإيمان أربعة عند أهل السُّنَّة والجماعة:

المكون الأول: قول القلب، والمراد به: ما يقوم بالقلب من التصديق واليقين.

المكون الثاني: عمل القلب، والمراد به: ما يقوم به من النية والإرادة، وما يقوم به من الأعمال كالإخلاص، والتوكل، والمحبة، والخشية، ونحو ذلك.

قال السعدي في التفريق بين قول القلب وعمل القلب: «الفرق بين أقوال القلب وبين

أعماله: أن أقواله هي العقائد التي يعترف بها القلب ويعتقدها، وأما أعمال القلب فهي حركته التي يحبها الله ورسوله، وضابطها محبة الخير وإرادته الجازمة، وكراهية الشر والعزم على تركه»(١).

وهذا التفريق بين قول القلب وعمل القلب مستعمل في كلام عدد من علماء أهل السُّنَّة، ولا أعرف ما وجه التفريق بين قول القلب وعمل القلب، فلا يظهر فرق جلي بين ما يسمى قولًا للقلب وما يسمى عملًا له، فما وجه كون هذا قولًا ووجه كون هذا عملًا فيما يتعلق بالقلب؟

المكون الثالث: قول اللسان: توارد كثير من الشراح على أن المراد بقول اللسان هو الإقرار بدخول الإسلام بقول: لا إلٰه إلا الله، وهذا القول صحيح، ولكن قول اللسان المكون للإيمان أوسع من ذلك؛ فالمراد به: ما يقوم باللسان من العبادات؛ كالأذكار والتسبيحات، والدعاء، ونحو ذلك، وأجلّ ما يقوم باللسان الشهادتان.

المكون الرابع: عمل الجوارح والمراد به: ما يقوم بالجوارح من الأعمال الصالحة.

تنبيهٌ:

ظاهر كلام المؤلف في «الواسطية» أنه يفرق بين قول اللسان وعمل اللسان، حيث عطف أحدهما على الآخر، وقد أخذ بعض الشراح من ذلك أن ابن تيميَّة يجعل لكل منهما معنى خاصًّا، فذكر بعضهم: أن قول اللسان ما يسمع، وعمل اللسان حركته، وذكر بعضهم: أن قول اللسان نطقه بالشهادتين، وعمل اللسان ذكره ودعاؤه.

وليس الأمر كذلك، فمجرد العطف لا يدل على اختلاف المعنى والحقيقة، ومما يدل على ذلك أن المؤلف استعمل هذا التركيب في مواضع أخرى ولم يفرق بين عمل اللسان وقول اللسان، حيث يقول: «أجمع السلف أن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، ومعنى ذلك: أنه قول القلب وعمل القلب، ثم قول اللسان وعمل الجوارح»(٢).

وقال في «تفسيره» لعبارات أئمة السلف في حقيقة الإيمان: «وليس بين هذه العبارات اختلاف معنوي، ولكن القول المطلق والعمل المطلق في كلام السلف يتناول القلب واللسان، وعمل القلب والجوارح»(٣)، وقال: «اعتقاد القلب أصل لقول اللسان، وعمل القلب أصل لعمل الجوارح»(٤)، وقال: «ويتبع الاعتقاد قول اللسان، ويتبع عمل القلب

(١) التنبيهات اللطيفة على ما احتوت عليه العقيدة الواسطية من المباحث المنيفة، للسعدي (٨٥).
(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ٦٧٢).
(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ٥٠٥).
(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ٥٠٥).

عمل الجوارح»(١).

تنبيهٌ:

كل واحد من هذه المكونات الأربعة تنقسم الأعمال التي تتعلق به إلى أقسام، بعضها ركن وبعضها واجب وبعضها مستحب، فأقوال القلب بعضها ركن وبعضها واجب وبعضها مستحب، وكذلك الحال في أعمال القلب وقول اللسان وأعمال الجوارح.

• هل النوافل من الإيمان؟

من خلال هذا التوضيح يظهر أن مكونات الإيمان شاملة لكل الأعمال الصالحة: الأركان، والواجبات، والمستحبات، يقول ابن تيمية عن أئمة السلف: «قالوا: وكل ما يطاع الله ﷻ به من فريضة ونافلة فهو من الإيمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي، وأهل الذنوب عندهم مؤمنون غير مستكملي الإيمان من أجل ذنوبهم وإنما صاروا ناقصي الإيمان بارتكابهم الكبائر»(٢).

ولكن بعض العلماء ذهب إلى أن النوافل لا تدخل في الإيمان؛ لأنها في نظره لا حد لها ولا حصر؛ فلو أدخلناها في الإيمان لما صح أن نصف أحدًا بأنه كامل الإيمان، حتى الأنبياء، لكونه لا يوجد أحد يمكن أن يفي بكل النوافل، وهذا القول نسبه ابن رجب إلى بعض أهل السُّنَّة والجماعة، وقال به بعض المرجئة.

والصحيح الذي عليه جماهير أهل السُّنَّة والجماعة: أن كل الأعمال الصالحة حتى النوافل داخلة في مسمى الإيمان.

وأما الحجة التي ذكروها فهي ليست حجة صحيحة؛ لأن الكمال والنقصان متعلق بحال كل شخص وما يقوم به من الإيمان، وليس بجنس الأعمال الصالحة، ولأنه يمكن تصور الكمال والنقصان في الأمور التي لا حد لنهايتها، كما يتصور الكمال والنقصان في الأعداد والأموال.

• موقف الطوائف من مكونات الإيمان الأربعة:

الخلاف بين الطوائف في الإيمان هو في حقيقته خلاف في تلك المكونات الأربعة ومنزلتها من حقيقة الإيمان.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ٦٧٢)، وقد اختلف النقل عن الشيخ محمد بن إبراهيم في الموقف من عمل اللسان، ففي التعليقات التي نشرت على الواسطية قال: «قول اللسان: نطقه بما يدخله في الإسلام، وأما عمله فهو نطقه بالشيء الزائد على كلمة الإسلام من أنواع العبادة كالذكر»، ولكن سئل عن هذه الجملة في الفتاوى، فقال: «هذا غلط، النسخ الأُخرى ليس فيها عمل اللسان. وسمعنا كلام ابن القيم وأردنا حملها عليه ولكن لم يستقم لنا هذا، بل وجد في عبارات أخر ما ينافيها»، وجزم الشيخ محمد بن إبراهيم بأن زيادة عمل اللسان غلط، غير صحيح؛ بل هي موجودة في عدد من مخطوطات الكتاب، واعتمدها أكثر المحققين له.

(٢) مجموع الفتاوى (٧/ ٣٣٠).

أما المكون الأول ـ وهو قول القلب ـ: فقد أقرت به جميع الطوائف حتى الغلاة من المرجئة، فلم يعرف عن أحد أنه أخرج قول القلب من الإيمان، فهو مكون مجمع عليه بين طوائف الأمة.

وأما المكون الثاني ـ وهو عمل القلب ـ: فقد أجمع على تقريره أهل السُّنَّة والوعيدية وجمهور المرجئة.

وأما المكون الثالث ـ وهو قول اللسان ـ: فقد أجمع عليه أهل السُّنَّة والوعيدية، وأنكر جمهور المرجئة دخوله في حقيقة الإيمان.

وأما المكون الرابع ـ وهو عمل الجوارح ـ: فقد أجمع عليه أهل السُّنَّة والوعيدية، وأجمع المرجئة على إخراجه من حقيقة الإيمان، وجعلوه شرط كمال فيه.

أدلة الأصل الأول ـ الإيمان حقيقة مركبة من الظاهر والباطن ـ:

دلَّ على أن الإيمان حقيقة مركبة من الظاهر والباطن أدلة كثيرة، ويمكن أن نرجع الأدلة التي دلَّت على صحة هذا الأصل إلى نوعين: **النوع الأول**: الأدلة الشرعية. **والنوع الثاني**: الأدلة العقلية أو النفسية.

النوع الأول: أما الأدلة الشرعية فهي كثيرة جدًّا، ويمكن أن نذكر أهمها في الأصناف التالية:

الصنف الأول: النصوص التي فيها إطلاق الكفر على من تولى عن الطاعة، أو ترك بعض الأعمال، فهناك نصوص شرعية أطلقت حكم الكفر على من تولى عن طاعة الله ﷻ، أو على من فعل بعض الأعمال الظاهرة، وهذا يدل على أن تلك الأعمال الظاهرة ركن من الإيمان.

ومن ذلك: قول الله ﷻ: ﴿وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَمَآ أُو۟لَٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [النور: ٤٧]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [آل عمران: ٣٢].

ومن ذلك: قول النبي ﷺ: «**بين الرجل والشرك ـ أو: الكفر ـ ترك الصلاة**»[(١)].

هذا النوع من النصوص يدل على أن عمل الجوارح ركن في الإيمان، ولهذا انتفى الإيمان بانتفائها كلها أو بعضها.

وأما عطف الطاعة على الإيمان، فلا يدل على أنها خارجة عن حقيقة الإيمان، وإنما غاية ما يدل عليه أنها لازم من لوازمه ينتفي بانتفائه ويزول بزواله.

الصنف الثاني: النصوص التي فيها تعليق النجاة بالأعمال الصالحة، كما في قوله

(١) أخرجه مسلم (١٣٤).

تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٢٤﴾﴾ [النساء: ١٢٤]، فتعليق النجاة ودخول الجنة بعمل الصالحات في هذه الآية وغيرها من النصوص الشرعية يدل على ركنية العمل الظاهر.

الصنف الثالث: النصوص التي فيها شرح حقيقة الدين، فهي تذكر العمل الصالح، وأنه داخل في حقيقة الدين.

ومن ذلك: قول الله ﷻ: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴿٥﴾﴾ [البينة: ٥]، وقد استدل بهذه الآية على بيان حقيقة الإيمان عدد من الأئمة منهم: عطاء بن أبي رباح، والشافعي، والحميدي، وأحمد، والبخاري، وغيرهم.

ومن ذلك: قول الله ﷻ: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِي ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُواْۖ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِي ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِۗ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴿١٧٧﴾﴾ [البقرة: ١٧٧]، فهذه الآية شرحت حقيقة الإيمان، فذكرت ما يتعلق بالقلب من الإيمان بالله، وملائكته، وما يتعلق بالجوارح من الأعمال الصالحة.

وقد استدل بهذه الآية على أن الإيمان حقيقة مركبة عدد من أئمة السلف منهم: عطاء بن أبي رباح، والإمام أحمد، والآجري، وغيرهم.

الصنف الرابع: النصوص التي سمت بعض الأعمال إيمانًا، وبعض الأعمال كفرًا.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْۚ﴾ [البقرة: ١٤٣]، والمراد بقوله: ﴿إِيمَٰنَكُمْۚ﴾ هنا: الصلاة إلى بيت المقدس، وهذا عمل ظاهر(١).

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ مَا قَالُواْ وَلَقَدْ قَالُواْ كَلِمَةَ ٱلْكُفْرِ وَكَفَرُواْ بَعْدَ إِسْلَٰمِهِمْ﴾ [التوبة: ٧٤]، فأطلق سبحانه على الكلمة الكفر، وحكم عليها بذلك، فهذا يدل على أن الإيمان حقيقة مركبة مما يقوم في القلب ومما يقوم في اللسان.

الصنف الخامس: النصوص التي فسرت الإيمان بالعمل الظاهر، ومن ذلك: حديث وفد عبد القيس، وفيه: «**آمركم بأربع وأنهاكم عن أربع، آمركم بالإيمان بالله، وهل تدرون ما الإيمان بالله؟ شهادة ألا إله إلا الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وتعطوا من المغنم الخمس**»(٢).

ففي هذا الحديث فسر النبي ﷺ الإيمان بالأعمال الظاهرة؛ فدل ذلك على أن الإيمان في الشريعة حقيقة مركبة من ركنين: مما يقوم في الظاهر، ومما يقوم في الباطن.

---

(١) جامع البيان، الطبري (٣/ ١٧٠).

(٢) أخرجه البخاري (٥٣، ٨٧، ١٣٩٨، ٣٠٩٥، ٣٥١٠، ٤٣٦٩)، ومسلم (١٧، ١٩٩٧).

الصنف السادس: النصوص التي بيّنت أن الإيمان مكون من شعب متعددة، وأشهر حديث في ذلك قوله ﷺ: «**الإيمان بضع وسبعون، أفضلها: قول لا إلٰه إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان**»[(١)].

هذه أهم أصناف الأدلة التي اعتمد عليها أهل السُّنَّة في تقرير حقيقة الإيمان، وأنها مركبة من الظاهر والباطن. ولا بد من التنبيه على أن للمخالفين لأهل السُّنَّة والجماعة ـ وخاصة المرجئة ـ اعتراضات عليها، فمن تمام التصور لهذه الأدلة أن يقف طالب العلم على تلك الاعتراضات، والتعرض لها في هذا المقام مما يطول به الحديث جدًّا.

النوع الثاني: من أدلة أهل السُّنَّة والجماعة على أن حقيقة الإيمان مركبة من الظاهر والباطن: الأدلة العقلية أو النفسية:

وتصوير هذا النوع: أنه لا يتصور وجود التصديق والإقرار في القلب من غير عمل ظاهر يرتبط به، فإنه لا يتصور أن يعيش الإنسان بظاهر لا باطن له، وبباطن لا ظاهر له، هذا غير معهود في حقيقة الإنسان؛ بل الإنسان في عموم تصرفاته، وليس في التصرفات الإيمانية فقط يرتبط فيه الظاهر بالباطن.

فالأصل في حقيقة الإنسان أنه مكون من جانبين: باطن وظاهر، فلا يمكن للإنسان أن يكون ظاهرًا بلا باطن وباطنًا بلا ظاهر، فإذا كانت هذه حقيقة الإنسان في كل تصرفاته، وأعمال الإيمان من تصرفات الإنسان؛ إذًا فأعمال الإيمان لا بد أن تكون مكونة من ظاهر وباطن، وفي بيان هذه الضرورة يقول ابن تيميَّة: «لو قدر أن قومًا قالوا للنبي ﷺ: نحن نؤمن بما جئت به بقلوبنا من غير شك، ونقر بألسنتنا بالشهادتين، إلا أنا لا نطيعك بشيء مما أمرت به ونهيت عنه، فلا نصلي، ولا نصوم، ولا نحج، ولا نصدق الحديث، ولا نؤدي الأمانة، ولا نفي بالعهد، ولا نصل الرحم، ولا نفعل شيئًا من الخير الذي أمرت به، ونشرب الخمر، وننكح ذوات المحارم بالزنا الظاهر، ونقتل من قدرنا عليه من أصحابك وأمتك، ونأخذ أموالهم؛ بل نقتلك أيضًا، ونقاتلك مع أعدائك؛ هل كان يتوهم عاقل أن النبي ﷺ يقول لهم: أنتم مؤمنون كاملو الإيمان، وأنتم من أهل شفاعتي يوم القيامة، ويرجى لكم ألا يدخل أحد منكم النار؟! بل كل مسلم يعلم بالاضطرار أنه يقول لهم: أنتم أكفر الناس بما جئت به، ويضرب أعناقهم إن لم يتوبوا من ذلك»[(٢)].

---

(١) أخرجه البخاري (٩)، ومسلم (٣٥).

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ٢٨٧).

الأصل الثاني: من أصول أهل السُّنَّة في حقيقة الإيمان: أن الإيمان يزيد وينقص

وقد ذكر المؤلف هذا الأصل في «العقيدة الواسطية» في قوله: «وأن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية».

ومعنى هذا الأصل: أن الإيمان ليس حقيقة واحدة ثابتة يشترك كل الناس في مقدار الاتصاف بها، وإنما هي حقيقة تتفاضل في قلوب الناس وفي أعمالهم؛ فالإيمان يمكن أن يزيد إلى حدود لا يمكن للإنسان أن يدرك غايتها، ويمكن أن ينقص إلى أن يزول بالكلية.

فزيادة الإيمان لا حدود لها ولا قدر لها، فيمكن أن يزيد الإيمان في قلب المرء إلى حدود لا يدرك غايتها، ومن الأمثلة التقريبية التي يمكن أن توضح هذا المعنى جمع المال، فإن الإنسان يمكن أن يجمع من الأموال أعدادًا هائلة قد لا يستطيع أن يحصر عدَّها، فليس لجمع المال نهاية من جهة الكثرة، وكذلك قد ينقص المال عند الإنسان إلى أن يزول بالكلية.

ولا يصح لأحد أن يقول: إن كثرة المال لا بد أن تنتهي إلى حدٍّ معين، وإلا فإنا لا نستطيع أن نتصور الزيادة فيه؛ بل الناس يتصورون الزيادة في الإيمان مع أن العدد في الكثرة ليس لها حدود، فلو سألت أي إنسان عن أكبر عدد، فإنه سيقول: ليس هناك شيء اسمه أكبر عدد، ومع ذلك فالناس يتصورون الزيادة في الأعداد مع أنه لا حد لكثرتها، فكذلك الحال في الإيمان.

وهذا المثال يجيب على شبهة حاصلها: أنكم تقولون: إن الإيمان يزيد، والزيادة عندكم لا حد لها، وهذا غير متصور؛ إذ كيف نقر بالزيادة وهي لا حد لها؟!

وجواب هذا الاعتراض يتحقق بتصور الزيادة في العدد أو في جمع المال؛ فالناس يتصورون الزيادة فيهما من غير أن يكون لديهم حد للكثرة.

وقد روي عن عدد من الصحابة أن الإيمان يزيد وينقص، فتقرير هذه العقيدة متقدم جدًّا وصل إلى عهد الصحابة، وممن روي عنه من الصحابة: أبو الدرداء، وأبو هريرة، وابن عباس، وابن مسعود، ومعاذ بن جبل، وغيرهم رضي الله عنهم.

ومع أن هذا الأصل مجمع عليه عند أهل السُّنَّة والجماعة إجماعًا مستقرًّا إلا أن ثمة **اعتراضين مشهورين عليه**:

الاعتراض الأول: ما روي عن ابن المبارك أنه قال: «أقول: يتفاضل ولا أقول يزيد وينقص»(١).

---

(١) أخرجه الخلال في السُّنَّة (١٠١٨).

والاعتراض الثاني: ما روي عن الإمام مالك بن أنس أنه أنكر لفظ «النقصان»؛ بحجة أنه لم يرد في النصوص الشرعية.

ولكن هذان المعنيان لا يصح الاعتراض بهما على إجماع أهل السُّنَّة في أن الإيمان يزيد وينقص، **وذلك لعدد من الأوجه**:

الوجه الأول: أنه ظاهر من خلال تركيب كلام ابن المبارك ومالك بن أنس أنهما لا يعترضان على أصل الزيادة والنقصان، وإنما يعترضان على التعبير عن ذلك الأصل، وبحثُنا في ثبوت أصل الزيادة والنقصان وليس في هذا التعبير عنه.

فهما لا يقولان: إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وإنما يقول ابن المبارك: لا أعبر عن هذه الحقيقة بذينك اللفظين، وإنما أعبر عنها بلفظ «التفاضل»، ويقول الإمام مالك: لا أستعمل لفظ «النقصان» في التعبير عن تلك الحقيقة.

الوجه الثاني: أنه روي عن الإمام مالك ـ وهو المشهور عنه ـ أنه استعمل لفظ «النقصان»، فقد روى الإمام أحمد عنه أنه قال: «الإيمان يزيد وينقص»[(١)]، وهذه الرواية رواها الخلال عن الإمام أحمد، وكذلك الآجري، واللالكائي.

وهي رواية صحيحة مشهورة عن الإمام مالك؛ بل الرواية التي فيها التصريح بإنكار لفظ «النقصان» رواية ضعيفة.

وأما ابن المبارك، فقد جاءت عنه رواية صريحة فيها التصريح بالزيادة والنقصان، قال النجاد بن علي بن الحسن بن شقيق: سمعت عبد الله بن المبارك يقول: «الإيمان يزيد وينقص»[(٢)]، وهذه الرواية مشهورة، وهي صحيحة، صححها عدد من العلماء.

أدلة الأصل الثاني: أن الإيمان يزيد وينقص:

دلَّ على أن الإيمان يزيد وينقص نصوص كثيرة، **يمكن أن نذكر أهمها في الأنواع التالية**:

النوع الأول: النصوص التي فيها التصريح بلفظ «الزيادة» في الإيمان؛ كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾﴾ [آل عمران: ١٧٣]، وكما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢]، وهذا ظاهر فيما يتعلق بالزيادة في الإيمان.

ويدخل في ذلك النوع النصوص التي فيها التصريح باستعمال لفظ «الكمال

(١) مسائل أبي داود (١٧٦٧)، وأخرجه الآجري في الشريعة (٢٤٣).

(٢) أخرجه الخلال في السُّنَّة (١٠١٨).

والاستكمال»، كما في قول النبي ﷺ: «**أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم خلقًا**»[١]، وكما في قوله ﷺ: «**من أحب في الله، وأبغض في الله، وأعطى في الله، ومنع في الله، فقد استكمل الإيمان**»[٢]؛ فالكمال والاستكمال يتعلق بالزيادة، وكل ما قبل الزيادة قبل النقصان.

النوع الثاني: النصوص التي فيها إثبات الزيادة في بعض شعب الإيمان؛ كالخشية والطمأنينة ونحو ذلك؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا ۝١٠٩﴾ [الإسراء: ١٠٩]، والخشوع جزء من الإيمان، فإذا زاد الجزء زاد الكل.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠]؛ أي: ليزداد اطمئنانًا، وليس لتأسيس الطمأنينة؛ إذ لو كان كذلك كان كفرًا.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ مَّرَدًّا ۝٧٦﴾ [مريم: ٧٦]، والهدى جزء من الإيمان، وزيادة الجزء تقتضي زيادة الكل.

النوع الثالث: النصوص التي دلَّت على أن شعب الإيمان تتفاضل فيما بينها، وتفاضل شعب الإيمان إما أن يكون في الشعبة نفسها، بحيث إنها تزيد وتنقص، وإما أن يكون فيما بين الشعب، فبعضها أعلى من بعض، ويدل على هذا النوع الحديث المشهور الذي فيه أن الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق[٣].

النوع الرابع: النصوص التي فيها الدلالة عل تفاضل المؤمنين؛ كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ [فاطر: ٣٢]، والمراد بالعباد هنا: المؤمنون، وذكرت الآية أنهم على ثلاث طبقات.

النوع الخامس: النصوص التي فيها نفي الإيمان عن بعض الذنوب، كما في حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «**لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن**»[٤].

والاستدلال بهذا النوع على زيادة الإيمان ونقصانه مستفيض في كلمات أئمة السلف، ووجه ذلك: أنه إذا نفي الإيمان عن بعض الأعمال دلَّ على أن الإيمان قابل للزيادة

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٦٨٢)، والترمذي (١١٦٢)، وأحمد (٧٤٠٢، ١٠١٠٦، ١٠٨١٧)، وصححه الألباني.

(٢) أخرجه أبو داود (٤٦٨١) وصححه الألباني.

(٣) أخرجه البخاري (٩)، ومسلم (٥٧).

(٤) أخرجه البخاري (٢٤٧٥، ٥٥٧٨، ٦٧٧٢، ٦٧٨٢، ٦٨١٠)، ومسلم (٢١١، ٢١٧).

والنقصان؛ إذ لو كان غير قابل للزيادة والنقصان لكان فاعل تلك الذنوب من الكفار، والإجماع مستقر على أنهم ليسوا من الكفار.

ومن ذلك قول النبي ﷺ: «**لا إيمان لمن لا أمانة له**»[١].

ومن الملاحظات المهمة في هذه القضية: أنه لم يأت في حديث صحيح استعمال لفظ «النقصان» في التعبير عن حقيقة الإيمان، وإنما الذي يأتي كثيرًا لفظ «الزيادة»، وهذه القضية تحتاج إلى مزيد استقراء.

النوع السادس: النصوص التي فيها زنة الإيمان ومقداره في القلوب، ومن ذلك حديث أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: «**يخرج من النار من قال: لا إلٰه إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن شعيرة، ثم يخرج من النار من قال: لا إلٰه إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن برة، ثم يخرج من النار من قال: لا إلٰه إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن ذرة**»[٢]، وهذا التفاوت في الموازين يدل على أن الإيمان يزيد وينقص.

ملاحظة:

هناك حديث اشتهر الاستدلال به عند عدد من أئمة أهل السُّنَّة والجماعة، وهو قوله ﷺ: «**ما رأيت من ناقصات عقل ودين...**»[٣].

والاستدلال بهذا الحديث على هذا الأصل محل تردد؛ لأن النقصان في هذا الحديث ليس المراد به نقصان الإيمان في قلب النساء من حيث هو، وإنما المراد به نقصان الإيمان فيما يجب عليهن؛ أي: أن النساء ينقص إيمانهن باعتبار أنهن لم يكن يخاطبن بالصلاة والصيام في الحيض، فلا شك أن ما يتعلق بالواجبات المرتبطة بالشخص يتفاضل الناس فيها، فبعض الناس قد يقال مثلًا: إنه يجب عليه ألف واجب، وبعض الناس يجب عليه ثمانمائة واجب، هذه زيادة ونقصان، ولكنها ليست راجعة إلى حقيقة ما يقوم في القلب من الإيمان، وإنما راجعة إلى ما يتعلق بالمكلف من الواجبات، والبحث في هذا الأصل إنما هو باعتبار ما يقوم بالقلب لا باعتبار ما يتعلق بالمكلف من الواجبات والتشريعات.

وبناءً عليه؛ فالاستدلال بهذا الدليل ليس دقيقًا، ونحن ـ ولله الحمد ـ لدينا غنية في نصوص كثيرة تثبت هذه الحقيقة من غير أن نضطر إلى أن نستدل بهذا النص المشكل في دلالته.

ومع ذلك يمكن أن يقال: إنه يدل على الزيادة والنقصان من جهة أن هذا الحديث

(١) أخرجه أحمد (١٢٣٨٣، ١٢٥٦٧، ١٣١٩٩، ١٣٦٣٧) وحسنه الألباني.

(٢) أخرجه مسلم (١٩١).

(٣) أخرجه مسلم (٧٩).

يدل على أن العمل الظاهر من الإيمان، وهذا يدل على أن نقصانها يدل على نقصان حقيقته، فدلالته متعلقة بأصل المسألة، وليس بالحكم على النساء بأن إيمانهم ناقص حين يلتزمن بذلك التشريع.

وهذه الأنواع الستة عليها اعتراضات للمخالفين لأهل السُّنَّة والجماعة من المرجئة ومن المعتزلة، فمن تمام تصور طالب العلم لهذه الدلالات أن يستحضر تلك الاعتراضات، ويستحضر الأجوبة عليها، وما يتعلق بذلك.

• أوجه دخول الزيادة والنقصان في حقيقة الإيمان:

الزيادة والنقصان تدخل في حقيقة الإيمان بعدد من الاعتبارات، بعضها راجع إلى حقيقة الإيمان، وبعضها راجع إلى ما يدخل في حقيقته من الأعمال، وبعضها راجع إلى ما ينتج عنه من الآثار.

وقد ذكر ابن تيميَّة سبعة أوجه تبين كيفية الزيادة والنقصان في الإيمان[(١)]، **ويمكن إرجاعها إلى أربعة أمور أساسية، هي:**

الأمر الأول: الزيادة والنقصان من جهة الإجمال والتفصيل فيما أمر الله، فبعض العبادات مفصلة، وبعض العبادات مجملة، فبعض الناس يتعلق به التشريع مفصلًا إما لكثرة علمه أو لاختصاصه بالأمر، وبعض الناس يتعلق به التشريع مجملًا.

الأمر الثاني: الزيادة والنقصان من جهة ما يقع من العبد من أعمال الإيمان، فلا شك أن الناس يتفاضلون فيما يقع منهم.

الأمر الثالث: الزيادة والنقصان من جهة علم العبد وجهله بأعمال القلوب، فبعض الناس يعلم من أعمال القلوب أعمالًا كثيرة يزيد بها على من جهل تلك الأعمال.

الأمر الرابع: الزيادة والنقصان من جهة استحضار العبد لأوامر ربه ونواهيه، هذا الأمر قد لا يكون عملًا، ولكن الاستحضار والتذكر الدائم للأعمال الصالحة من المجالات التي يمكن أن يتفاضل فيها.

فائدة:

هل الإسلام يزيد وينقص؟ أم أن هذا خاص بالإيمان؟

الجواب على هذا السؤال يقوم على تفسير الإسلام، فمن فسَّر الإسلام بأنه الشهادة أو الكلمة؛ أي: قول: لا إله إلا الله، كما هو المشهور عند بعض أئمة السلف؛ فالإسلام

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٧/ ٢٣٢).

لا يزيد ولا ينقص، ومن فسر الإسلام بأنه الإيمان كما هو قول بعض أئمة أهل السُّنَّة والجماعة، أو بأنه الأعمال الصالحة؛ فالإسلام يزيد وينقص، يقول ابن تيميَّة: «فالإسلام الذي لا يستثنى فيه الشهادتان باللسان فقط؛ فإنها لا تزيد ولا تنقص، فلا استثناء فيها، وأما الإسلام بالتفسيرات الأخرى فيمكن أن يقبل الزيادة والنقصان»[١].

الأصل الثالث من أصول أهل السُّنَّة والجماعة: أن مكونات الإيمان متفاوتة:

ومعنى هذا الأصل: أن الأمور التي يتكوّن منها الإيمان، وهي الأمور القلبية والأمور العملية ليست على مرتبة واحدة، وإنما هي متفاوتة في وجوبها ومنزلتها من حقيقة الإيمان، فبعض تلك الأجزاء أصل، وبعضها ركن، وبعضها واجب، وبعضها مستحب.

وهذا الأصل من أخطر الأصول وأعظمها وأدقها، وكثير من الخلل الذي يقع فيه بعض المنتسبين إلى أهل السُّنَّة والجماعة في الإيمان راجع إلى عدم ضبطهم لهذا الأصل.

فبعضهم يدخل عليه الخلل في المكونات، فيُدخل بعض تلك المكونات في بعض، فيجعل بعض الأركان مستحبات، فيميل إلى مذهب المرجئة، وبعضهم يجعل بعض المستحبات أركانًا، فيميل إلى مذهب الخوارج.

ومن أفضل من حقق الكلام في هذا الأصل وبيَّن حقائقه وأقسامه وحدود الأقسام ابن تيميَّة، وكلامه في بيان هذا الأصل كثير جدًّا، وتحدث عنه في عدد من المواطن، ومن عدة جهات، فتارةً يذكر أن الإيمان أصله ما في القلب وما في الجوارح لازم عنه، وتارة يذكر أن منبع الإيمان ما في القلب وما في الجوارح لازم وأثر له.

ومن كلامه الذي يتضمن إشارات متعددة إلى تلك المعانى قوله: «أصل الإيمان ما في القلب، والأعمال الظاهرة لازمة لذلك، لا يتصور وجود إيمان القلب الواجب مع عدم جميع أعمال الجوارح؛ بل متى نقصت الأعمال الظاهرة كان لنقص الإيمان الذي في القلب، فصار الإيمان متناولًا للملزوم واللازم، وإن كان أصلهما في القلب»[٢]، فهو ينص هنا على أن أصل الإيمان ولبَّه وجوهره ما في القلب.

ويقول أيضًا: «بل الأعمال في الأصل ليست من الإيمان، فإن أصل الإيمان ما في القلب، ولكن هي لازمة له، فمن لم يفعلها كان إيمانه منتفيًا؛ لأن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم»[٣].

ويقول أيضًا: «قال المفسرون لمذهبهم: إن له أصولًا وفروعًا، وهو مشتمل على

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ٢٥٩).
(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ١٩٨).
(٣) الإيمان، ابن تيمية (١٦٠).

أركان وواجبات ليست بأركان، ومستحبات، بمنزلة اسم الحج والصلاة وغيرها من العبادات»[١].

وفي بعض المواطن أطلق على الأركان لفظ الأصل، حيث يقول: «وهو ـ أي: الإيمان ـ مركب من أصل لا يتم بدونه، ومن واجب ينقص بفواته نقصًا يستحق صاحبه العقوبة، ومن مستحب يفوت بفواته علو الدرجة؛ فالناس فيه ظالم لنفسه ومقتصد وسابق»[٢].

وقد شاع عند كثير من الدارسين تقسيم مكونات الإيمان إلى ثلاث مراتب أساسية، **وهي**:

الأولى: أصل الإيمان.

والثانية: واجبات الإيمان.

والثالثة: مستحبات الإيمان.

وهو تقسيم صحيح مقبول إن ضُبطت حدوده، وفُرق بين المعاني المندرجة فيه بدقة، وأدرك الدارس بأن ما يدخل في أصل الإيمان ليس على مرتبة واحدة.

ولكن هنا تقسيم آخر يدل عليه مجموع كلام ابن تيميَّة وغيره من العلماء، يمكن أن نقول فيه: **إن مكونات الإيمان على أربع مراتب أساسية**:

المرتبة الأولى: **أصل الإيمان، أو جوهر الإيمان**، والمراد بهذه المرتبة: الأمر الذي لا يتحقق دخول الإنسان أو دخول المرء في الإسلام إلا به، فلا يصح أن يكون الإنسان مؤمنًا أو مسلمًا إلا به، فمن لم يحققه لا يكون مسلمًا ولا يكون مؤمنًا، حتى ولو كان جاهلًا أو متأولًا.

وخلاصة أصل الإيمان وجوهره: الإقرار بوجود الله وكماله، وبأنه لا يستحق العبادة إلا هو سبحانه، وأن كل ما يعبد من دونه باطل، والإقرار بأن النبي ﷺ رسول الله، وأنه لا يتبع إلا النبي ﷺ.

وبناءً على هذا التوضيح يمكن أن نقول: أصل الإيمان وجوهره يشمل **أربعة معانٍ أساسية**:

المعنى الأول: الإقرار بوجود الله تعالى وكماله واستحقاقه للعبادة، التي هي غاية الذل والخضوع ونهاية المحبة له تعالى.

---

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٦٣٧).

(٢) الإيمان الأوسط لابن تيمية (١٨٢).

المعنى الثاني: أنه لا يستحق أحد العبادة سواه، وكل ما عبد من دونه فهو باطل.

المعنى الثالث: الإقرار بأن النبي ﷺ رسول الله حقًّا وصدقًا.

المعنى الرابع: أنه لا نبي بعده، ولا يصح أن يعبد الله إلا بما جاء به ﷺ.

فمن لم يأت بهذه المعاني الأربعة فليس بمسلم ولا مؤمن، فلو أن كافرًا أصليًّا أراد الدخول في الإسلام، فأقر بالأمر الأول والثاني فقط أو بالأول والثالث فقط، فهو غير داخل في الإسلام، ولم ينتقل عن الكفر الأصلي، ولا يعد منتقلًا عنه حتى يؤمن بتلك المعاني الأربعة جميعًا.

وكذلك الحال لو طرأ الانحراف على مسلم ما وطفق يشكك في واحد من تلك المعاني الأربعة، إما لجهل منه طارئ عليه، أو لتأويل، فهو ليس مسلمًا، ويعد بتشكيكه في ذلك خارجًا عن دين الإسلام، ولا يثبت له وصف الإيمان بالله تعالى حتى يقر بها جميعًا.

وموجب ذلك أن تلك المعاني الأربعة تمثل أصل الإيمان، وجوهر دين الإسلام، فلا يتصور في الشرع ولا في العقل أن يثبت وصف الإيمان لمعين لم تتحقق فيه.

ومصطلح «أصل الدين» يطلق بإطلاقين:

الإطلاق الأول: ما يقابل الفروع، فيقال: الدين ينقسم إلى أصول وفروع، والمراد بالأصل هنا: هو كل ما ينتقض الدين بفَقدِه، سواء كان عملًا قلبيًّا أو عملًا من الجوارح، فتدخل فيه الصلاة، ويدخل فيه عدد من الأعمال المكفرة.

الإطلاق الثاني: ما يقابل الأركان والواجبات والمستحبات، ويراد به الأمر الذي لا يتحقق الإيمان في قلب المرء إلا به، ولا ينتقل المرء من الكفر الأصلي إلى الإيمان إلا بالإقرار به، وهو تلك المعاني الأربعة التي سبق ذكرها.

وهذا المعنى لأصل الدين لا تدخل فيه الصلاة؛ لأنها بهذا المعنى ليست من أصل الدين، فيمكن للإنسان أن يدخل في الإسلام من غير أن يصلي أثناء دخوله.

فإذا أردنا أن نفرق بين استعمال المصطلحين ننظر فيما يقابله، فتارةً يقابله فروع الدين، وتارة لوازم الدين: أركانه، وواجباته، ومستحباته.

وبحثنا هنا في الإطلاق الثاني الذي يقابله لوازم الدين، وهو الذي عبَّر عنه ابن تيميَّة، وهذه المرتبة ـ مرتبة أصل الدين ـ لا يعذر فيها بجهل ولا تأويل ولا غيره، فمن لم يأت بها فهو ليس بمسلم، ولو كان جاهلًا أو متأولًا.

المرتبة الثانية: **أركان الإيمان**، والمراد بها: الأعمال القلبية والعملية الظاهرة التي

حكم عليها الشارع بأنها ركن في الإيمان، وأن تركها أو فعلها يوجب انتقاض الإيمان وانتفاءه بعد ثبوته.

فهناك فرق بين ركن الإيمان وبين أصل الإيمان، فركن الإيمان تابع لأصل الإيمان.

المرتبة الثالثة: واجبات الإيمان، وهي الأعمال القلبية والعملية الظاهرة التي أوجب الشارع فعلها، ورتب العقوبة على تركها من غير أن يرتب عليها انتفاء الإيمان.

المرتبة الرابعة: مستحبات الإيمان، وهي الأعمال القلبية والعملية الظاهرة التي رغب الشارع فيها من غير أن يرتب عليها عقوبة.

وضبط هذه المراتب وضبط حدودها ودائرة كل واحدة منها بحيث لا تختلط ولا تتداخل من أهم ما يجب على طلبة العلم المنتسبين إلى مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في هذا العصر، فإن أكثر الخلل الذي وقع عند كثير من المنتسبين إلى أهل السُّنَّة في باب الإيمان راجع إلى الخلل في ضبط هذه المراتب الأربع، فبعض المنتسبين إلى أهل السُّنَّة جاء إلى أصل الإيمان فضيقه وأخرج منه بعض الأشياء، وضيق بعض الأركان فأخرجها إلى الواجبات؛ فمال إلى مذهب المرجئة، وبعض المنتسبين إلى أهل السُّنَّة جاء إلى أصل الإيمان فوسع دائرته، فأدخل فيه أشياء من الأركان أو من الواجبات، فمال إلى مذهب الخوارج، فأصبح يكفر بمكفرات ليست موجبة للتكفير، وبات يكفر أناسًا لا يستحقون التكفير، ويدعي أنهم لا يعذرون بالجهل، ولا بالتأويل لكونهم خالفوا في أصل الإيمان، وهم في الحقيقة لم يخالفوا في أصل الإيمان، وإنما خالفوا في ركن من أركانه.

فحدوث الخلل في دوائر هذه المراتب الأربع ـ وخاصة المرتبة الأولى والثانية ـ والتداخل فيما بينها من أقوى الأسباب التي أحدثت الاضطراب والقلق والاختلاف بين المنتسبين إلى أهل السُّنَّة والجماعة في مسائل الأسماء والأحكام.

والأصل الذي يقوم عليه تقسيم مراتب الإيمان إلى تلك المراتب الأربع يرجع إلى التفريق بين أصل الدين والإيمان وبين ما يتحقق به ذلك الأصل من الأعمال، فلا بد أن يتحقق المرء أصل الدين أولًا ويثبت في حقه، ثم بعد ذلك يسعى إلى تحقيقه في حياته بالتزام الأعمال التي أوجبها الله على المؤمنين، وبعض تلك الأعمال ركن، وبعضها واجب وبعضها مستحب.

فلا بد أن يقر المرء أولًا بأن الله تعالى كامل في صفاته، مستحق للعبادة، ويحبه غاية الحب ونهاية التعظيم، ثم بعد ذلك يلتزم بما في الشريعة من أنواع العبادات ويلتزم ترك جميع المكفرات، وكذلك الحال في كل المعاني المندرجة ضمن أصل الدين، يفرق فيها بين أصلها وبين ما تتحقق به من الأعمال المفردة.

ويدل على صحة هذا التفريق ما يذكره العلماء من التفريق في حال الكافر الأصلي

بين إقراره بأصل الدين، وبين إلزامه بما يترتب على ذلك الإقرار من الأعمال الظاهرة والباطنة، فتراهم يقولون: لا بد للكافر أن يعلن إقراره بالدخول في الإسلام، ثم بعد ذلك يلتزم بما في الشريعة من أحكام.

فإن قيل: إن التفريق بين مراتب الإيمان وتقسيمها إلى أربع ليس مستعملًا عند علماء أهل السُّنَّة، فهو خطأ وحادث من هذه الجهة.

قيل: إن قصد بأنه ليس مستعملًا بنفس الأنواع وبنفس الألفاظ فهذا صحيح، ولكن ذلك ليس دليلًا على خطئه؛ لأن التقسيمات ليست توقيفية، وإنما هي اجتهادية محضة، ولا يشترط فيه النقل، وإنما المشترط فيه صحة التقسيم ووضوح المعاني.

وإن قصد أن معناه غير مستعمل عند العلماء، فهذا غير مسلَّم؛ بل هو مستعمل بجلاء، ومن ذلك ما سبق التنبيه عليه من أن العلماء يفرقون بين حال الإقرار بالدخول في الإسلام، وبين ما يترتب على ذلك من الالتزام بالأعمال التعبدية.

ثم يقال: إن الالتزام بذلك التقسيم الرباعي ليس واجبًا ومحتمًا، فلا ضير على المرء أن يستعمل من التقسيمات ما يشاء ما دام أنه ملتزم بالمعاني الصحيحة والفروق الدقيقة بين الأحكام.



الأصل الرابع

أن العلاقة بين الظاهر والباطن علاقة تلازم

ومعنى هذا الأصل: أنه إذا ثبت أن الإيمان حقيقة مركبة من الظاهر والباطن، فإن ثمة ارتباطًا وثيقًا بين ما في باطن الإنسان وبين ما في ظاهره، بحيث أن كلًّا منهما يؤثر في الآخر، فيستحيل وجود إيمان حقيقي في القلب من غير ظاهر يرتبط به، ويستحيل وجود إيمان في الظاهر من غير إيمان باطن يرتبط به، فلا إسلام إلا بإيمان، ولا إيمان إلا بإسلام، ولا إيمان في القلب إلا بعمل في الظاهر، ولا عمل في الظاهر إلا بإيمان في القلب، فهناك ترابط ضروري بين ما في القلب وبين ما في الجوارح.

وإدراك هذا الأصل له أثر بليغ في رفع كثير من الإشكالات في هذا الباب، يقول ابن تيمية: «من عرف الملازمات التي بين الأمور الباطنة والظاهرة زالت عنه شبهات كثيرة في مثل هذه المواضع التي كثر اختلاف الناس فيها»[(١)].

ومن أكثر من توسع في شرح هذه الحقيقة واستدل عليها، وبيَّن أصولها النفسية والضرورية ابن تيميَّة، وفي بيانها يقول: «وإذا قام بالقلب التصديق به، والمحبة له؛ لزم ضرورة أن يتحرك البدن بموجب ذلك من الأقوال الظاهرة والأعمال الظاهرة، فما يظهر على البدن من الأقوال والأعمال هو موجب ما في القلب ولازمه، ودليله ومدلوله، كما أن ما يقوم بالبدن من الأقوال والأعمال له أيضًا تأثير فيما في القلب، فكل منهما يؤثر في الآخر، لكن القلب هو الأصل والبدن فرع، والفرع يستمد من أصله، والأصل يثبت ويقوى بفرعه»[(٢)].

ففي هذا النص وفي نصوص أخرى كثيرة تقرير للتلازم بين الظاهر والباطن، وأن التلازم بينهما ضروري لا يمكن الانفكاك فيه.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ٦٤٦).

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ٥٤١).

تنبيهٌ منهجي:

مع أن أهل السُّنَّة يقررون التلازم بين الظاهر والباطن، إلا أنهم يفرقون في الاستدلال بهذا الأصل بين المقامات المختلفة، فلا يستدل بانتفاء الإيمان في القلب إلا بانتفاء جنس العمل الظاهر، وأما في أفراد العمل الظاهر فإنه يستدل بها على نقصان العمل وزيادته فقط، ولا يصح أن يعتمد اعتمادًا كليًّا على أفرادها في إثبات انتفاء الإيمان في القلب إلا مع وجود دليل شرعي خاص.

وزيادة في توضيح هذا التنبيه يقال: **لدينا مقامان:**

المقام الأول: مقام الزيادة والنقصان في الإيمان، وهذا المقام يصح أن نستدل بالظاهر على الباطن بأفراد الأعمال، فإذا نقص شيء من أعمال الظاهر يصح أن نقول: إن ذلك دليل على نقصان ما في القلب من الإيمان.

المقام الثاني: مقام الثبوت والانتفاء «الكفر والإيمان»، وهذا المقام فالأصل فيه أنه لا يصح أن نستدل بأفراد الأعمال الظاهرة على ما في الباطن، وإنما لا بد أن نعتمد على جنس العمل، فإذا رأينا إنسانًا ترك جنس العمل الظاهر، فإنه يصح لنا أن نقول: إن ذلك الانتفاء دليل على انتفاء الإيمان في القلب، فهو كافر.

وأما أفراد العمل ـ ترك الصلاة أو الزكاة مثلًا ـ فلا يصح أن نعتمد عليها في الاستدلال على ثبوت الكفر في القلب، فإن وجدنا إنسانًا يترك ذلك الفرد، فلا يستقيم أن نقول: ذلك الانتفاء دليل على انتفاء أصل الإيمان من قلبه، وإنما لا بد من دليل شرعي يدل على أن ترك ذلك العمل المفرد موجب للكفر والخروج من الإسلام، فإن وجدنا دليلًا حكمنا حينئذ بالتلازم بين الظاهر والباطن، ولكن حكمنا مبني أولًا على دلالة الدليل الشرعي، وليس على مجرد التلازم بين الظاهر والباطن.

فمن ترك الصلاة تركًا كليًّا عالمًا متعمدًا، فهو كافر ظاهرًا وباطنًا، ولكن إنما عرفنا ذلك من طريق دلالة النصوص التي أخبرت أن ترك الصلاة كفر أكبر، ولو لم يرد في النصوص ذلك الحكم لما علمنا أن تارك الصلاة كافر ظاهرًا وباطنًا.

ولا يستثنى من ذلك إلا بعض الأعمال التي تناقض أصل الإيمان في حقيقتها؛ كالسب والاستهزاء وإهانة المصحف، فإن وقوع هذه الأعمال من المكلف يدل على انتفاء الإيمان من قلبه؛ لأن حقيقتها تناقض أصل الإيمان، ودلالتها على ذلك ظاهرة بينة، وليس مثل التشريعات العملية التي تركها لا يناقض أصل الإيمان وإنما يناقض ما يتحقق به من الأركان[1].

---

(١) انظر: ضوابط التكفير عن أهل السُّنَّة، عبد الله القرني (٢٧٢)، وإشكالية الإعذار بالجهل، سلطان العميري (٢٦٥) وما بعدها.

فمجرد التلازم بين الظاهر والباطن لا يعني أن نستدل بكل عمل ظاهر على الباطن، ولا أن نستدل به على كل الأحكام، وإنما لا بد أن نفرق بين مقام الزيادة والنقصان ومقام الثبوت والانتفاء وبين ما يناقض أصل الإيمان وما يناقض ما يتحقق به ركن الإيمان، كما سبق بيانه.

ومن يتأمل كلام العلماء يجد أنهم لم يعتمدوا على الظاهر في إثبات انتفاء الإيمان في الباطن إلا في جنس العمل، ولا تجدهم يعتمدون في إثبات ذلك على أفراد العمل إلا مقرونًا بالدليل الشرعي.

يقول ابن تيميَّة شارحًا هذا المعنى ومبينًا له يقول: «الأعمال الظاهرة الصالحة لا تكون ثمرة للإيمان الباطن ومعلولة له إلا إذا كان موجبًا لها ومقتضيًا لها، وحينئذ فالموجب لازم لموجبه، والمعلول لازم لعلته، وإذا نقصت الأعمال الظاهرة والواجبة كان ذلك لنقص ما في القلب من الإيمان، فلا يتصور مع كمال الإيمان الواجب الذي في القلب أن تعدم الأعمال الظاهرة الواجبة؛ بل يلزم من وجود هذا كاملًا وجود هذا كاملًا، كما يلزم من نقص هذا نقص هذا؛ إذ تقدير إيمان تام في القلب بلا ظاهر من قول وعمل كتقدير موجب تام بلا موجبه، وعلة تامة بلا معلولها وهذا ممتنع»[(١)].

فهذا التقرير من ابن تيميَّة تضمن الإشارة إلى التفريق بين المقامين: مقام الزيادة والنقصان، ومقام الثبوت والانتفاء، وتضمن الإشارة أيضًا إلى أن مقام الانتفاء لا يكون إلا في جنس العمل.

ومما يدل على ضرورة التفريق بين الاستدلال بأفراد العمل وجنس العمل في قضية التلازم بين الظاهر والباطن: تعامل العلماء مع مسألة حكم تارك الصلاة، وحكم تارك المباني الأربعة، فإنه كما هو معلوم أن العلماء اختلفوا في حكم تركها، فذهب بعض العلماء إلى عدم التكفير بتركها، وذهب بعضهم إلى أن تركها كفر أكبر، ومع ذلك فمن ذهب إلى التكفير بها لم يستدل بالظاهر والباطن، وإنما استدل بدلالات النصوص الشرعية أولًا، وهم أيضًا لم يتهموا العلماء غير المكفرين بأنهم خالفوا التلازم بين الظاهر والباطن؛ لأنهم يعلمون أن البحث الأساسي في أفراد الأعمال ودلالتها على انتفاء الإيمان من القلب قائم على دلالة النصوص الشرعية، وليس على قضية التلازم بين الظاهر والباطن.

وذلك التفريق لا يعني أن انتفاء الإيمان في القلب لا يكون إلا بانتفاء جنس العمل الظاهر، وإنما غاية ما يعني أنه لا يصح الاستدلال بقضية التلازم بين الظاهر والباطن على انتفاء الإيمان في القلب إلا في حال جنس العمل؛ فالبحث متعلق بمقام الاستدلال وليس بمقام أصل الثبوت وعدمه.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ٥٨٢).

ولذلك يقال: أفراد الأعمال الظاهرة يمكن الاستدلال بها على انتفاء الإيمان في القلب، ولكن ذلك لا يكون إلا بدلالة النصوص الشرعية المخصوصة، فإذا ثبت النص الشرعي؛ فيصح أن نحكم بالتلازم بين الظاهر والباطن حينئذ أو في بعض الأفراد المناقضة لأصل الإيمان.

فالعلم بالتلازم بين الظاهر والباطن له ثلاثة طرق:

الأول: بانتفاء جنس العمل أو ثبوته.

والثاني: بوقوع الأعمال الظاهرة التي تنافي أصل الإيمان كالاستهزاء والسب.

والثالث: بدلالة النصوص الشرعية على كون عمل ما موجب للكفر.

فإذا قيل بناء على هذا التوضيح: متى يصح الاستدلال بأصل التلازم بين الظاهر والباطن؟ وكيف يطبق هذا الأصل؟

يقال: هناك فرق بين مقام الزيادة والنقصان، ففي هذا المقام يستدل بأفراد الأعمال الظاهرة على ما في القلب من نقص أو زيادة، وبين مقام الثبوت والانتفاء، ففي هذا المقام لا نستدل على انتفاء الإيمان من القلب إلا بانتفاء جنس العمل الظاهر أو في أفراد الأعمال التي تناقض أصل الإيمان؛ كالسب والاستهزاء.

وأهمية هذا التنبيه تكمن في التنبيه على خطأ وقع فيه عدد من المعاصرين في تطبيقهم لأصل التلازم بين الظاهر والباطن، فإن بعضهم نتيجة لعدم إدراكه للفرق بين مقام الانتفاء والثبوت ومقام الزيادة والنقصان طفق يستدل على انتفاء الإيمان بانتفاء بعض الأعمال، ويصير ذلك أصلًا من الأصول التي يعتمد عليها.

وأكثر ما يظهر خلل هذا الاستدلال في مسألتين: مسألة الموالاة، ومسألة الحكم بغير ما أنزل الله.

أما المسألة الأولى: فإنك تجد أن بعض المنتسبين إلى أهل السُّنَّة يقول: المظاهرة للكفار كفر؛ لأنه يستحيل أن يكون الإنسان مؤمنًا بالله ثم يظاهر الكفار على المؤمنين.

وهذا الاستدلال غلط؛ لأن المظاهرة فرد من أفراد الأعمال الظاهرة، والأعمال الظاهرة لا يدل مجرد انتفائها على انتفاء ما في القلب من الإيمان، وإنما غاية ما يدل عليه النقصان.

وأما المسألة الثانية: فإنك تجد بعضهم يقول: إن الذي يشرع من دون الله كافر؛ لأنه يستحيل أن يكون مؤمنًا بشريعة الله ثم يشرع تشريعًا يخالف شرع الله.

وهذا الاستدلال غلط؛ لأن التشريع من دون الله فرد من أفراد الأعمال الظاهرة، فمجرد وجوده لا يدل على انتفاء ما في القلب من الإيمان.

وهذا لا يعني أنه لا يمكن أن نحكم على التشريع من دون الله أو المظاهرة للكفار بالكفر، ولكن غاية ما يعني أنه لا يصح أن نعتمد في ذلك على مجرد التلازم بين الظاهر والباطن، وإنما لا بد من دليل شرعي يدل على كونهما موجبين للكفر الأكبر.

ومع كثرة الاعتماد عند كثير من المعاصرين على التلازم بين الظاهر والباطن في الاستدلال على التكفير بالمظاهرة والتشريع من دون الله، فهو مسلك مخالف لمسالك أهل السُّنَّة في التعامل مع ذلك الأصل.

ومما يدل على ذلك: أن بعض الأئمة ذهب إلى أن تارك الصلاة ليس بكافر، وهو مشهور عن الإمام الشافعي وعن عدد من الشافعية وغيرهم، ومعنى هذا القول: أن من أصر على ترك الصلاة طول حياته ولم يصل يومًا ما فهو ليس بكافر، ومع ذلك لا أحد من العلماء قال عن الإمام الشافعي بأنه وقع في مادة إرجائية، وأنه خالف أهل السُّنَّة في التلازم بين الظاهر والباطن.

فهذا التعامل يدل على أنه لا يصح أن نستدل بانتفاء الإيمان في القلب بمجرد انتفاء فرد من الأعمال الظاهرة، إلا إذا وجِد دليل شرعي مخصوص يدل على أن ذلك العمل موجب للكفر، فنعتقد التلازم حينئذ لدلالة النص الشرعي، لا لأجل ذلك الأصل.

فإن قيل: يشكل على ذلك أن ابن تيميَّة كفَّر تاركَ الصلاة المصرَّ على الترك عند التهديد بالقتل، واعتمد على التلازم بين الظاهر والباطن، حيث يقول: «فرض متأخرو الفقهاء مسألة يمتنع وقوعها، وهو أن الرجل إذا كان مقرًّا بوجوب الصلاة، فدُعي إليها وامتنع واستتيب ثلاثًا مع تهديده بالقتل، فلم يصل حتى قتل: هل يموت كافرًا أو فاسقًا؟ على قولين. وهذا الفرض باطل، فإنه يمتنع في الفطرة أن يكون الرجل يعتقد أن الله فرضها عليه، وأنه يعاقبه على تركها، ويصبر على القتل ولا يسجد لله سجدة من غير عذر له في ذلك، هذا لا يفعله بشر قط؛ بل ولا يضرب أحد ممن يقر بوجوب الصلاة إلا صلى، لا ينتهي الأمر به إلى القتل، وسبب ذلك أن القتل ضرر عظيم لا يصبر عليه الإنسان إلا لأمر عظيم، مثل لزومه لدين يعتقد أنه إن فارقه هلك، فيصبر عليه حتى يقتل، وسواء كان الدين حقًّا أو باطلًا، أما مع اعتقاده أن الفعل يجب عليه باطنًا وظاهرًا، فلا يكون فعل الصلاة أصعب عليه من احتمال القتل قط»[(١)].

---

(١) الإيمان، ابن تيمية (١٧٤)، وممن نقل القول بعدم التكفير عن الشافعي ابن عبد البر، حيث يقول: «وفي هذه المسألة قول ثان: قال الشافعي: يقول الإمام لتارك الصلاة: صل، فإن قال: لا أصلي سئل، فإن ذكر علة تحبسه أمر بالصلاة على قدر طاقته، فإن أبى من الصلاة حتى يخرج وقتها قتله الإمام، وإنما يستتاب ما دام وقت الصلاة قائمًا، يستتاب في أدائها وإقامتها، فإن أبى قتل وورثه ورثته، وهذا قول أصحاب مالك ومذهبهم، وبعضهم يرويه عن مالك». التمهيد (٤/ ٢٣٠).

نقول: إنّ ابن تيميَّة في هذه الصورة لا يتحدث عن فعل ظاهر مجرد، وإنما يتحدث عن حالة مركبة اجتمع فيه فعل ظاهر مع تهديد بالقتل، وإصرار من الفاعل على عدم الفعل، فهذه حالة خارجة عن محل بحثنا، فنحن نتحدث عن الأصل في دلالة الفعل الظاهر المفرد، وليس تلك الحالة المركبة منه ومن غيره.

ومما يدل على ذلك أن ابن تيميَّة مع قوله بأن الترك الكلي للصلاة كفر أكبر؛ لم يذكر أن المخالفين له ممن يقول الترك الكلي للصلاة ليس كفرًا دخلت عليهم مادة إرجائية، أو أنهم خالفوا الضرورة النفسية.

تنبيهٌ منهجي:

مع أن مذهب أهل السُّنَّة والجماعة قائم على التلازم بين الظاهر والباطن، إلا أن ذلك ليس مطلق التطبيق على المعينين، وإنما هو متعلق بحال العلم والاختيار، فمن فعل الفعل الظاهر عالمًا مختارًا، فإنه ينطبق عليه ذلك الأصل، وأما في حال الجهل والإكراه والنسيان وغيرها من عوارض التكليف، فإن ذلك الأصل لا ينطبق عليه.

فمن فعل فعلًا ظاهرًا مكفرًا عالمًا مختارًا، فهو كافر ظاهرًا وباطنًا؛ لأن النصوص الشرعية تحكم على من فعل ذلك بالكفر، فلا بد أن يكون كذلك، ومن فعل فعلًا ظاهرًا مكفرًا ناسيًا أو جاهلًا أو مكرهًا أو لغير ذلك من الموانع، فهو ليس كافرًا.

فموانع التكفير إذن تمنع من تطبيق التلازم بين الظاهر والباطن في المعيَّن، ولكن ذلك المنع لا يعني أن العمل الظاهر ليس مناطًا للتكفير، وإنما غاية ما يعني أنه لا يكون كذلك إلا في حال العلم والاختيار، وأما في حال موانع التكفير فليس دليلًا على تحقق الكفر في الباطن، مع كونه موجبًا للكفر في النصوص الشرعية.

فأهل السُّنَّة يقولون: إذا اكتمل التحقق من حال المعيَّن، وظهر بأنه حين وقع في الكفر أو الشرك لم يكن متصفًا بأي مانع من موانع التكفير، فإنه يحكم عليه حينئذ بالكفر أو الشرك والخروج من الملة بمجرد عمله الظاهر.

فالعمل الظاهر إذن ملازم لما في الباطن من حيث الأصل، وهو أيضًا مناط للتكفير والتفسيق، ولكن ذلك ليس مطلقًا من كل قيد، ولا يبنى بمجرد النظر العابر إلى العمل الظاهر، وإنما لا بد فيه من الاحتياط الشديد ودفع كل الاحتمالات، وذلك إنما يتحقق بالتزام ضوابط التكفير وموانعه التي حددها أئمة أهل السُّنَّة.

أدلة التلازم بين الظاهر والباطن:

دلَّ على أصل قاعدة التلازم عند أهل السُّنَّة والجماعة أدلة كثيرة، فكل الأدلة التي فيها أن الأعمال جزء من الإيمان، وأن المؤمن لا بد أن يعمل بالأعمال الظاهرة دليل على ذلك التلازم الضروري.

ولكن سنقتصر هنا على بيان دليل الضرورة النفسية، وبيانه: أنه لا يمكن للإنسان أن يعيش بظاهر لا باطن له، ولا يمكن أن يعيش بباطن لا ظاهر له؛ بل الإنسان في كل أعماله ومشاعره وأفعاله هو في الحقيقة ينطلق من ظاهر وباطن.

وأعمال الإيمان جزء من أعمال الإنسان، فتنطبق عليه تلك القاعدة النفسية، وقد أشار ابن تيميَّة إلى أن النفس الإنسانية لها قوتان: قوة عملية وقوة علمية، وأن هاتين القوتين مرتبطتان بقوة فيما بينهما؛ بل كل الأعمال التي تصدر من الإنسان هي نتيجة هاتين القوتين العملية والعلمية.

وأشار إلى هذا الترابط النفسي النبي ﷺ في قوله: «**أصدق الأسماء الحارث وهمام**»[(١)]، وقد تفنن ابن تيميَّة في بيان دلالة هذا الحديث على حقيقة التلازم بين الظاهر والباطن، فقد ذكر أن النبي ﷺ جعل أصدق الأسماء المعبرة عن حقيقة الإنسان: الحارث وهمام؛ لأن كل إنسان همام في داخله وحارث في ظاهره؛ فالحرث مرتبط بالهم، وأعمال الإيمان جزء من حقيقة الإنسان، فلا بد أن تتحقق فيها الحالة المركبة من الظاهر والباطن.

إشكال ودفعه:

فإن قيل: يشكل على تقرير التلازم بين الظاهر والباطن حال المنافقين، فإنهم أظهروا الإيمان، ولكن ذلك ليس نابعًا من الإيمان القلبي، فلا تلازم بين الأمرين إذن.

قيل في الجواب عن ذلك: إن ظاهر المنافقين ليس متمحِّضا في الإيمان، وإنما يظهر منهم ما يدل على عدم إيمانهم، فما يلبث المنافق أن يخرج من لسانه وفي عمله ما يدل على عدم صحة إيمانه في القلب، ولا يلزم أن يكون ما يظهر منه بينًا لكل أحد؛ إذ لو كان بينًا لما كان منافقًا، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَأَرَيْنَـٰكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَـٰهُمْ ۚ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَـٰلَكُمْ ﴿٣٠﴾﴾ [محمد: ٣٠]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ يُخَـٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَـٰدِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوٓا۟ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُوا۟ كُسَالَىٰ يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٤٢﴾﴾ [النساء: ١٤٢].

وقد يقال: إن المنافق حالة خارجة عن الحالة الطبيعية التي يتلازم فيها باطن الإنسان وظاهره، فإن هذا الأصل إنما يتعلق بما يعيشه الناس في حياتهم الطبيعية، ولا يشمل الأحوال الخارجة عن الحالة الطبيعية كالجاهل والمضطر والناسي والمكره ومن فسدت سريرته كالمنافق.

• الآثار المنهجية لأصول أهل السُّنَّة في حقيقة الإيمان:

الأصول التي يقوم عليها مذهب أهل السُّنَّة في الإيمان لها آثار ومقتضيات في

---

(١) أخرجه ابن وهب في الجامع (٦٩)، وضعفه ابن عبد الهادي، وقال الألباني: وهذا سند مرسل صحيح.

الأسماء والأحكام لا بد من تحققها، ومن دخل إلى أقوال أهل السُّنَّة والجماعة من هذه الآثار من غير أن يفقه تلك الأصول، ومن غير أن يفقه العلاقة بين هذه الآثار وتلك الأصول فهو في الحقيقة لم يفقه مذهب أهل السُّنَّة والجماعة؛ وسيصل إلى نتائج مخالفة لما كانوا عليه.

وسنختصر في هذا الشرح على سبعة آثار أساسية:

الأثر الأول

أن الكفر حقيقة متعددة الجهات

الكفر عند أهل السُّنَّة والجماعة متعدد الجهات، فإذا كان الإيمان عندهم حقيقة مركبة من ثلاث جهات التي هي: الاعتقاد، والقول، والعمل؛ فإن الكفر حينئذ سيكون متعدد الجهات، فقد يكون الكفر بالاعتقاد فقط، وقد يكون بالعمل فقط، وقد يكون بالقول فقط، وقد يكون من جهات مجتمعة.

وهذا الأثر مبني على الأصل الأول، وهو أن الإيمان حقيقة مركبة، فلما كان الإيمان حقيقة مركبة أضحى ما يناقضه متعدد الجهات.

وقد كثرت مقالات أئمة السلف الدالة على هذا المعنى، ومع كثرتها ترجع في مجملها إلى **ثلاثة معانٍ أساسية**:

المعنى الأول: إطلاقهم بأن الكفر يكون بالقول أو الفعل من غير تقييده بالاعتقاد، ومن ذلك أن عبيد الله العبسي قال: جئت إلى نافع مولى ابن عمر فقلت له: إنهم يقولون: نحن نقر بأن الصلاة فريضة ولا نصلي، وأن الخمر حرام ونحن نشربها، وأن نكاح الأمهات حرام ونحن نفعل؛ قال: فنتر يده من يدي ثم قال: «من فعل هذا فهو كافر»[١]، ويقول ابن عيينة: «ركوب المحارم من غير استحلال معصية، وترك الفرائض متعمدًا من غير جهل ولا عذر هو كفر»[٢].

المعنى الثاني: الحكم بالتكفير بالعمل الظاهر مع النص على عدم اعتبار الاعتقاد، ومنه قول أبي ثور إبراهيم بن خالد، حيث يقول: «ولو قال: المسيح هو الله، وجحد أمر الإسلام، وقال: لم يعتقد قلبي على شيء من ذلك أنه كافر بإظهار ذلك، وليس بمؤمن»[٣].

---

(١) السُّنَّة، عبد الله ابن الإمام أحمد (١/ ٣٨٣).

(٢) السُّنَّة، عبد الله ابن الإمام أحمد (١/ ٣٤٧).

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة، اللالكائي (٤/ ٨٤٩).

المعنى الثالث: إنكارهم على من جعل الكفر منحصرًا في الاعتقاد القلبي فقط، ومن ذلك ما روي عن الإمام أحمد أنه قال في رده على الجهم: «فيلزمه أن يقول: إذا أقر ثم شد الزنار في وسطه، وصلى للصليب، وأتى الكنائس والبيع، وعمل الكبائر كلها، إلا أنه في ذلك مقر بالله، فيلزمه أن يكون عنده مؤمن، وهذه الأشياء من أشنع ما يلزمهم»(١).

ومع أن تلك الحقيقة للكفر هي مقتضى الضرورة للقول بأن الإيمان حقيقة مركبة من القول والفعل والاعتقاد، إلا أن أهل السُّنَّة استدلوا بأدلة مخصوصة على إثبات صحة ذلك القول.

ومن أهم أدلتهم: أن النصوص الشرعية سمت بعض الأعمال الظاهرة كفرًا، وحكمت عليها بذلك؛ كقوله تعالى: ﴿يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ مَا قَالُواْ وَلَقَدْ قَالُواْ كَلِمَةَ ٱلْكُفْرِ وَكَفَرُواْ بَعْدَ إِسْلَٰمِهِمْ﴾ [التوبة: ٧٤]، وفي بيان دلالة هذه الآية يقول ابن حزم: «ولم يختلفوا في أن فيه التسمية بالكفر، والحكم بالكفر قطعًا على من نطق بأقوال معروفة؛ كقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ قَالُواْ كَلِمَةَ ٱلْكُفْرِ وَكَفَرُواْ بَعْدَ إِسْلَٰمِهِمْ﴾ [التوبة: ٧٤]؛ فصح أن الكفر يكون كلامًا»(٢).

ومن ذلك: أن الله تعالى حكم على صاحب الجنة بأنه واقع في الشرك؛ بناءً على كلمة قالها، وفي بيان دلالة تلك القصة يقول ابن حزم: «ومما يتبين أن الكفر يكون بالكلام قول الله تعالى: ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُۥ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ قَالَ مَآ أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِۦٓ أَبَدًا ﴿٣٥﴾ وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَةً وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّى لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنقَلَبًا ﴿٣٦﴾ قَالَ لَهُۥ صَاحِبُهُۥ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَكَفَرْتَ بِٱلَّذِى خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّىٰكَ رَجُلًا ﴿٣٧﴾﴾ [الكهف: ٣٥ ـ ٣٧] إلى قوله: ﴿يَٰلَيْتَنِى لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّىٓ أَحَدًا ﴿٤٢﴾﴾ [الكهف: ٤٢]؛ فأثبت الله له الشرك والكفر مع إقراره بربه تعالى؛ إذ شك في البعث»(٣).

ومن ذلك الحكم بالكفر على من استهزأ بالله ورسوله، ولو كان ذلك لأجل اللعب والمرح، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ ﴿٦٥﴾ لَا تَعْتَذِرُواْ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ﴾ [التوبة: ٦٥، ٦٦]، وفي بيان وجه دلالة هذه الآية يقول ابن تيميَّة: «أخبر أنهم كفروا بعد إيمانهم مع قولهم: إنا تكلمنا بالكفر من غير اعتقاد له؛ بل كنا نخوض ونلعب، وبيَّن أن الاستهزاء بآيات الله كفر، ولا يكون هذا إلا ممن شرح صدره بهذا الكلام، ولو كان الإيمان في قلبه منعه أن

(١) السُّنَّة، أبو بكر الخلال (٤/٢٨).

(٢) المحلى، ابن حزم (١١/٤١١).

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (٣/١٠٩).

يتكلم بهذا الكلام»[(١)].

فبيَّن أن الإقدام على الاستهزاء بالله ورسوله اختيارًا كفر في ذاته، يدل على انشراح القلب بالكفر، ولو كان لأجل المرح واللعب.

ولأجل هذا يقول ابن حزم في بيان حقيقة الكفر: «هو في الدين صفة من جحد شيئًا مما افترض الله تعالى الإيمان به بعد قيام الحجة عليه ببلوغ الحق إليه بقلبه دون لسانه، أو بلسانه دون قلبه، أو بهما معًا، أو عمل جاء النص بأنه مخرج له بذلك عن اسم الإيمان»[(٢)]. فذكر أن الكفر يكون بالجحود، وبكل عمل نصت الشريعة على كونه كفرًا.

ويقول ابن تيميَّة في بيان حقيقة الكفر: «الكفر عدم الإيمان بالله ورسله، سواء كان معه تكذيب أو لم يكن معه تكذيب؛ بل شك وريب أو إعراض عن هذا كله حسدًا أو كبرًا أو اتباعًا لبعض الأهواء الصارفة عن اتباع الرسالة»[(٣)]. فذكر أن حقيقة الكفر راجعة إلى انتفاء الإيمان، وأشار إلى أن ذلك الانتفاء قد يكون بالتكذيب، وقد يكون بغيره من الأعمال الظاهرة والباطنة.

اعتراض:

فإن قيل: قررت في كتاب «إشكالية الإعذار بالجهل» بأن التكفير حكم على الباطن، وهذا يناقض ما تقرره هنا من أن الكفر يكون بالعمل الظاهر.

فالجواب: أن القول بأن التكفير حكم على الباطن جاء في سياق الحديث عن ضوابط التكفير والإعذار بالجهل، فحين ذكرت أنه لا يصح أن يحكم على المسلم بالكفر بمجرد عمله الظاهر من غير مراعاة لشروط التكليف، أشرت إلى أن ذلك يعني: أننا لا بد أن نتحقق من حقيقة حال المعين، ونسبر ما هو عليه من علم وجهل، وذكرت أن هذا هو معنى كون التكفير حكمًا على الباطن؛ فقد جاء في كتاب «إشكالية الإعذار بالجهل»: «الحاصل مما سبق أن تكفير المعين المنتسب إلى الإسلام لا يصح أن يعتمد في تكفيره على مجرد ما ظهر منه من المكفرات، وإنما لا بد فيه من التحقق من حاله ومعرفة منشأ أفعاله؛ إذ إن حال ذلك العبد متعارض يحتاج إلى تحقق وترجيح وتبين لحقيقة أمره.

ولأجل هذا كان التكفير عند أهل السُّنَّة حكمًا على الباطن، لا حكمًا على مجرد الظاهر فقط، ومعنى هذا: أنه لا يجوز عند أهل السُّنَّة أن يعلق التكفير بالمعين بمجرد ما ظهر من أفعاله الكفرية؛ حيث إن تلك الأفعال الكفرية معارضة بأفعال أخرى توجب ثبوت

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٢٢٠).

(٢) تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين ـ ضمن رسائل ابن حزم ـ (٤/ ٤١٢).

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٢/ ٣٣٥).

وصف الإسلام، فلا سبيل إلى تعليق وصف الكفر به إلا بالتحقق من حاله، ومن حقيقة أمره، وذلك بالبحث في توفر شروط التكفير وانتفاء موانعه، فهذا هو معنى كون التكفير حكمًا على الباطن عند أهل السُّنَّة.

والقول بأن التكفير حكم على الباطن بالتفسير السابق لا يعني أن الفعل الظاهر لا يكون مناطًا للتكفير، ولا يعني إغلاق العلم بكفر المعين، وإنما غاية ما يعني عدم الاعتماد على مجرد الفعل الظاهر من غير مراعاة الأوصاف الأخرى التي تقتضي إثبات وصف الإسلام له، ومن غير مراعاة اختلاف الأفعال الظاهرة في الدلالة على ما في الباطن، فأهل السُّنَّة جمعوا بين القول بأن الكفر حكم على الباطن، وبين القول بأن الكفر يكون بالأعمال الظاهرة، ولكنهم احتاطوا كثيرًا في دلالة العمل الظاهر على ما في الباطن؛ فالعمل الظاهر يكون مناطًا للتكفير عندهم، ولكن ذلك مقيد بقيود معينة، ولهذا جاؤوا بشروط التكفير وموانعه، حتى يتحققوا من دلالة انتفاء الإيمان من باطن المعين».

فلا تعارض إذن بين ما قُرِّر في هذا الشرح، وبين ما قُرِّر في ذلك الكتاب.

الأثر الثاني

أن ترك جنس العمل الظاهر كفر أكبر

ومعنى هذا الأثر: أن الإعراض عن كل الأعمال الصالحة التي تظهر على الجوارح وتركها يُعد كفرًا أكبر مخرجًا من الملة مع العلم والاختيار.

وصورة المسألة: رجل شهد أن لا إلٰه إلا الله، وأعلن إقراره بلسانه بأنه اتخذ الإسلام دينًا، ثم بعد ذلك هجر كل الأعمال الظاهرة عالمًا مختارًا، فلا يصلي ولا يصوم ولا يتصدق بنية القربة، ولا يصل رحمه بنية القربة وغيرها من الأعمال، فهذه هي الصورة التي نتحدث عنها.

وبناءً على هذا التوصيف فترك جنس العمل الظاهر الموجب للكفر الأكبر له **أربعة محددات أساسية**:

المحدد الأول: اعتقاد القلب؛ أي: أن اعتقاد القلب بالإيمان بالله وتصديقه متحقق عند المعين.

المحدد الثاني: النطق باللسان؛ أي: أن المعين تشهَّد وقال: أشهد أن لا إلٰه إلا الله، وأن محمدًا رسول الله.

المحدد الثالث: العلم والاختيار؛ أي: أن المعين التارك لجنس العمل كان عالمًا ومختارًا ليس مكرهًا، وليس جاهلًا بحكم ما تركه من الأعمال.

المحدد الرابع: تحقق ترك كل الأعمال الظاهرة، وهذا المراد بالجنس؛ أي: جميع ما يدخل في الأعمال الظاهرة، وليس المقصود أن يترك فردًا من أفرادها.

فمن تحققت فيه هذه المحددات الأربعة فهو واقع في الكفر الأكبر المخرج من الملة.

وهذا الأثر مبني على الأصل الأول، الذي هو أن الإيمان حقيقة مركبة من الظاهر والباطن، وعلى الأصل الرابع الذي هو التلازم بين الظاهر والباطن، فلما كان الإيمان حقيقة مركبة من ركني الظاهر والباطن، وكانت العلاقة بينهما علاقة تلازم ضرورة، فانتفاء أحدهما يدل بالضرورة على انتفاء الآخر.

وقد اعترض بعض المعاصرين على استعمال مصطلح «جنس العمل» بحجة أنه مصطلح حادث لم يستعمله أحد من السلف، وبأنه موهم لا يفيد معنى محققًا، فإن كان المقصود بجنس العمل أي فرد من أفراد العمل الظاهر، فهذا يعني: أن من صلى صلاة واحدة أو سبح تسبيحة واحدة قد أتى بجنس العمل، ولا يخلو أحد من عامة المسلمين من فعل شيء من تلك الأفراد، فعامة المسلمين إذن فاعلون لجنس العمل.

وهذا الاعتراض غير صحيح، فإن البحث في هذه المسألة ينبغي ألا يقف عند المصطلح؛ لأن ذلك المصطلح ليس مقصودًا لذاته، فسواء قيل: جنس العمل أو جملة العمل الظاهر، أو العمل الظاهر من غير اقترانه بالجنس، فلا إشكال في ذلك، فهذه المصطلحات ليست توقيفية، وليست هي محلًّا للبحث.

وإنما محل البحث في حكم صورة المسألة ومعناها الحقيقي، وهي كما سبق بيانه: رجل شهد أن لا إلٰه إلا الله، وأعلن إقراره بلسانه أنه اتخذ الإسلام دينًا، ثم بعد ذلك هجر كل الأعمال الظاهرة عالمًا مختارًا، فلا يصلي، ولا يصوم، ولا يتصدق بنية القربة، ولا يصل رحمه بنية القربة، وغيرها من الأعمال، فهذه هي الصورة التي نتحدث عنها.

ولا يسلم بأن المصطلح ليس ظاهرًا في معناه؛ بل هو معلوم عند المشتغلين بالكتب العالية في العقيدة، وكون بعض العلماء يستشكله لكونه لم يتعود عليه أو لكونه ليس مستعملًا في بلده أو خطابه لا يعني أن المصطلح ذاته ليس بيِّنا.

فإن قيل: إن تلك الصورة غير واقعة، فلا يخلو مسلم من فعل أي عمل من أفراد العمل الظاهر.

يقال: لا يسلم بأنها غير واقعة، فإنه يمكن أن يبلغ الضعف ببعض المسلمين إلى أن يبقى سنوات طويلة، وهو لا يعمل عملًا ظاهرًا بنية التقرب، نعم قد يبر والديه أو يصدق في حديثه، ولكنه يفعل ذلك عادة وحبًّا نفسيًّا، وليس تقربًا لله، وقصدًا لنيل ثوابه، أو خوفًا من عقابه، والمعتبر في القيام بجنس العمل أن يقوم المعين بالعمل الظاهر تقربًا إلى الله وطلبًا لرضاه، وليس لغرض غير ذلك.

ثم يقال على التسليم بأنها غير واقعة، فإن ذلك لا يعني أنه لا فائدة منها؛ بل لها فائدة جليلة، حاصلها بيان انضباط مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في الإيمان وبطلان مذهب المرجئة والكشف عن فساد لوازمه.

أقوال أئمة السلف الدالة على التكفير بترك جنس العمل الظاهر:

الحكم على ترك جنس العمل بالكفر الأكبر تدل عليه مقالات عدد من أئمة السلف، **ويمكن أن نثبت ذلك من خلال أصلين قطعيين:**

الأصل الأول: أن العمل الظاهر ركن في حقيقة الإيمان.

الأصل الثاني: أن المراد بالعمل الظاهر العمل الإيجادي الفعلي، وليس التركي.

أما الأصل الأول: وهو أن العمل الظاهر ركن في حقيقة الإيمان، فأقوال أئمة السلف الدالة عليه كثيرة جدًّا؛ بل هو أصل مجمع عليه، وقد تواردت مقالات أئمة السلف على حكاية الإجماع، وقد ذكرنا الطرق الدالة على ذلك في الحديث عن كون الإيمان حقيقة مركبة.

وأما الأصل الثاني: وهو أن المراد بالعمل الظاهر العمل الإيجادي الفعلي، وليس التركي: فإن أئمة السلف لم يكتفوا ببيان أن العمل الظاهر ركن في حقيقة الإيمان، وإنما تضمنت أقوالهم تفسيرًا لطبيعة ذلك العمل، وأنه ليس مجرد النطق باللسان وترك المكفرات، وإنما هو عمل إيجادي، لا بد فيه من القيام بأعمال تعبدية ظاهرة والاشتغال بها.

ويدل كلامهم على هذا المعنى بطرق متعددة، منها:

الطريق الأول: التوارد على تفسير العمل المشروط في الإيمان بالفرائض الإيجادية الفعلية؛ كالصلاة والصيام وغيرهما.

١ ـ ومن ذلك قول الأوزاعي؛ فإنه ذكر أن: «الدين هو التصديق، وهو الإيمان والعمل... والتوبة من الشرك، وهو الإيمان، والصلاة والزكاة عمل»[(١)].

٢ ـ ومن ذلك قول الفضيل بن عياض؛ فقد ذكر الإمام أحمد أنه وجد في كتابه الذي تحدث فيه عن حقيقة الإيمان، وردَّ فيه على المرجئة، وفي ذلك الكتاب: «والعمل: أداء الفرائض واجتناب المحارم»، ثم بيَّن أن المرجئة تخرج هذه الأعمال من حقيقة الإيمان وأنكر عليهم.

٣ ـ ومن ذلك قول الآجري؛ فإنه بعد أن بيَّن أن الإيمان يقوم على القول والعمل، قال: «فالأعمال ـ رحمكم الله تعالى ـ بالجوارح تصديق للإيمان بالقلب واللسان، فمن لم

---

(١) السُّنَّة، لأبي بكر الخلال (٣/٥٨٦).

يصدق الإيمان بجوارحه: مثل الطهارة، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والجهاد، وأشباه هذه، ورضي من نفسه بالمعرفة والقول لم يكن مؤمنًا، ولم تنفعه المعرفة والقول، وكان تركه العمل تكذيبًا منه لإيمانه، وكان العمل بما ذكرنا تصديقًا منه لإيمانه، وبالله تعالى التوفيق»(١).

٤ ـ ومن ذلك قول ابن تيميَّة: «تبين أن الدين لا بد فيه من قول وعمل، وأنه يمتنع أن يكون الرجل مؤمنًا بالله ورسوله بقلبه، أو بقلبه ولسانه، ولم يؤد واجبًا ظاهرًا، لا صلاة، ولا زكاة، ولا صيامًا ولا غير ذلك من الواجبات، ولو قدّر أن يؤدي الواجبات لا لأجل أن الله أوجبها، مثل أن يؤدي الأمانة ويصدق الحديث أو يعدل في قسمه وحكمه، من غير إيمان بالله ورسوله، لم يخرج بذلك من الكفر»(٢).

الطريق الثاني: إنكارهم على المرجئة بأنهم لم يجعلوا ترك الأعمال الظاهرة موجبة للكفر:

١ ـ ومن ذلك: قول سفيان الثوري: «والمرجئة أوجبوا الجنة لمن شهد أن لا إلٰه إلا الله مصرًّا بقلبه على ترك الفرائض، وسموا ترك الفرائض ذنبًا بمنزلة ركوب المحارم، وليسوا سواء؛ لأن ركوب المحارم من غير استحلال معصية، وترك الفرائض من غير جهل ولا عذر هو كفر، وبيان ذلك في أمر آدم ـ صلوات الله عليه ـ وإبليس وعلماء اليهود»(٣).

٢ ـ ومن ذلك: قول إسحاق بن راهويه: «غلت المرجئة حتى صار من قولهم: إن قومًا يقولون: من ترك الصلوات المكتوبات، وصوم رمضان، والزكاة، والحج، وعامة الفرائض من غير جحود لها إنا لا نكفره، يرجأ أمره إلى الله بعد؛ إذ هو مقر. فهؤلاء الذين لا شك فيهم؛ يعني: في أنهم مرجئة»(٤).

الطريق الثالث: إثبات الكفر والخروج من الإيمان لمن ترك العمل الظاهر:

١ ـ ومن ذلك: قول الحميدي: «أُخبرت أن قومًا يقولون: إن من أقر بالصلاة والزكاة والصوم والحج ولم يفعل من ذلك شيئًا حتى يموت، أو يصلي مسند ظهره مستدبر القبلة حتى يموت، فهو مؤمن ما لم يكن جاحدًا، إذا علم أن تركه ذلك في إيمانه، إذا كان يقر الفروض واستقبال القبلة. فقلت: هذا الكفر بالله الصراح»(٥).

٢ ـ ومن ذلك: قول الإمام أحمد؛ حيث قال حنبل: قال أبو عبد الله، أو سمعته

(١) الشريعة، للآجري (٢/ ٦١٤).
(٢) الإيمان الأوسط، ابن تيمية (١٦٧).
(٣) السُّنَّة، عبد الله ابن الإمام أحمد (١/ ٣٤٧).
(٤) فتح الباري، ابن رجب (١/ ٢٣).
(٥) أخرجه الخلال في السُّنَّة (١٠٢٧).

يقول: «من قال هذا ـ الكلام الذي نقل إلى الحميدي ـ فقد كفر بالله ورد على الله أمره، وعلى الرسول ما جاء به»(١).

٣ ـ ومن ذلك: قول الثوري حين سئل عن المرجئة: «يقولون: الإيمان قول، ونحن نقول: الإيمان قول وعمل، والمرجئة أوجبوا الجنة لمن شهد أن لا إلٰه إلا الله مصرًّا بقلبه على ترك الفرائض، وسموا ترك الفرائض ذنبًا بمنزلة ركوب المحارم، وليسوا سواء؛ لأن ركوب المحارم من غير استحلال معصية، وترك الفرائض من غير جهل ولا عذر هو كفر»(٢).

ومن المعلوم أنه لا يقصد أن ترك كل فرد من أفراد الفرائض موجب للكفر، فهذا لا قائل به، وإنما يقصد ترك جنس الفرائض الظاهرة؛ لأن هذه هي الأمور التي وقع فيه الانحراف عند المرجئة في زمن الثوري وغيره.

وهو أيضًا لا يقصد بالكفر هنا الكفر الأصغر؛ لأنه فسر كلامه، واستشهد بكفر إبليس واليهود، وهؤلاء كفرهم كفر أكبر بالإجماع.

الطريق الرابع: الاستدلال على ركنية العمل بالنصوص المتعلقة بالأعمال الإيجادية:

ومعنى هذا الطريق: أن أئمة السلف حين أرادوا الرد على قول المرجئة وبيان المذهب الحق في ركنية الإيمان في حقيقة الإيمان لا يستدلون إلا بالنصوص الشرعية التي فيها ذكر للأعمال الإيجادية؛ كالصلاة والصيام والذكر وغيرها.

فقد استدل الإمام الشافعي وأحمد بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ ۝٥﴾ [البينة: ٥].

وحاصل هذا التقرير: أن جنس العمل الظاهر عند أهل السُّنَّة والجماعة ركن في حقيقة الإيمان وليس شرطًا فقط.

الطريق الخامس: موقفهم ممن أخطأ في تفسير قولهم في الإيمان وبيان موضع خطئه، بما يدل على أنه لم يدخل العمل الظاهر في الإيمان، ومن ذلك موقف الإمام أحمد من شبابة بن سوار، فإنه قال: الإيمان قول وعمل، ومن قال فقد عمل، وقد أنكر عليه الإمام أحمد، وبيَّن أن قوله داخل في قول المرجئة، كما سيأتي بيانه.

ومقتضى هذا الإنكار أن الإمام أحمد يرى أن جنس العمل الظاهر الذي يكون بالجوارح ركن في الإيمان، فمن تركه فقد وقع في الكفر، ومن قرر أن تركه ليس منافيًا لحقيقة الإيمان فقد وافق المرجئة.

(١) المرجع السابق.
(٢) السُّنَّة، عبد الله ابن الإمام أحمد (١/ ٣٤٧).

ومما يؤكد أن أئمة السلف يجعلون جنس العمل الظاهر ركنًا في الإيمان لا يصح الإيمان إلا به أن عددًا من أئمة المذهب الإرجائي فهموا من مقالات أئمة السلف هذا المعنى ونسبوا إليهم تلك الحقيقة، كما صنع الرازي وتاج الدين السبكي، وسيأتي نقل كلامهما، فقد صرحا بأن مقالات أئمة السلف تقتضي أن عمل الجوارح ركن في الإيمان، ثم قاموا باستشكاله.

إشكال ودفعه:

فإن قيل: ذهب عدد من العلماء إلى أن تارك الأركان الأربعة: الصلاة والزكاة والصيام والحج ليس كافرًا، وابن تيمية يحكي هذا القول على أنه من الأقوال المعتبرة في المسألة، ويذكر أنه رواية عن الإمام أحمد[(١)]، وهذا يدل على أن التكفير بترك جنس العمل ليس محل اتفاق عند أئمة السلف.

والجواب: أن هذا غير مشكل؛ لأن عدم التكفير بترك الأفراد لا يعني عدم التكفير بترك الجملة، وذلك القول المنقول متعلق بترك بعض أفراد العمل الظاهر لا جملته وجنسه. نعم، لا شك أن تلك المباني هي أعظم الأعمال الظاهرة وأعلاها قدرًا في الشريعة، ولكنها ليس كلها بالضرورة، فلا يصح أن ينسب إلى من لم يكفر بتركها بخصوصها أنه لا يكفر بترك جملة العمل، فإن من أصول أهل السُّنَّة أن حكم الجملة والجنس لا يلزم أن يكون هو حكم الأفراد، وهذا الأصل له أثر في باب الإيمان وفي باب الصفات.

ثم يقال: كون بعض أئمة السلف قال بقول أو جاءت عنه رواية من الروايات المنقولة عنه، لا يصيّر مجرد ذلك المسألة اجتهادية ظنية، فثم عدد من المسائل خالف فيها بعض أئمة السلف ونقلت عنهم فيها أقوال مخالفة لما عليه جماهير المتقدمين، ولا يعني ذلك التقليل من شأنها أو تسويغ كل قول نقل عنهم، فقد نقل عن بعض أهل الحديث أنه فسر نزول الله تعالى بأنه نزول أمره كما سبق نقله، ونقل عن بعض أهل الحديث إنكار حديث الصورة، ونقل عن بعضهم أنه أنكر صفة التعجب، ونقل عن بعضهم أن التصديق لا يقبل الزيادة ولا النقصان، وغيرها من المقالات، وهذا لا يعني أن تلك المقالات أضحت سائغة لكونها منقولة عن بعض أئمة السلف أو أنها رواية عن أحد منهم تعارضها روايات أخرى عنه.

ثم يقال: على التسليم بأنه قول معتبر لبعض أئمة السلف، فإن ذلك لا يعني قوته ولا أولويته ولا تقدمه على غيره؛ بل القول الآخر القاضي بالتكفير لترك جنس العمل هو القول الأقوى والأظهر، التي تضافرت عليه الأدلة وتواردت عليه مقالات أشهر الأئمة.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٧/ ٣٠٢).

تحرير مذهب ابن تيمية في حكم ترك جنس العمل:

لا يكاد يرد الشك على من استقرأ كلام ابن تيمية وعرف أصوله ومنطلقاته ومسالكه في النقد والاعتراض أنه ممن يجعل جنس العمل الظاهر ركنًا في الإيمان، وأنه يحكم على من ترك جنس العمل الظاهر بالكفر والخروج من الإيمان، **ويدل على ذلك عدد من الأمور**[١]:

الأمر الأول: كلامه الصريح في أن من ترك جنس العمل الظاهر فهو كافر، ومن ذلك قوله: «الإيمان عند أهل السُّنَّة والجماعة قول وعمل كما دلَّ عليه الكتاب والسُّنَّة وأجمع عليه السلف، وعلى ما هو مقرر في موضعه؛ فالقول تصديق الرسول، والعمل تصديق القول، فإذا خلا العبد عن العمل بالكلية لم يكن مؤمنًا، والقول الذي يصير به مؤمنًا قول مخصوص، وهو الشهادتان، فكذلك العمل هو الصلاة...»[٢].

فابن تيمية في هذا التقرير بين مراده بالعمل الظاهر وأنه الفعل وليس القول، وبين حكم تركه وأنه موجب للكفر.

الأمر الثاني: نصه على امتناع وجود إيمان في القلب مع انتفاء العمل الظاهر، ومن ذلك قوله: «من الممتنع أن يكون الرجل مؤمنًا إيمانًا ثابتًا في قلبه بأن الله فرض عليه الصلاة والزكاة والصيام والحج، ويعيش دهره لا يسجد لله سجدة، ولا يصوم من رمضان، ولا يؤدي لله زكاة، ولا يحج إلى بيته، فهذا ممتنع، ولا يصدر هذا إلا مع نفاق في القلب وزندقة، لا مع إيمان صحيح»[٣].

وهذا التقرير ذكره ابن تيمية في سياق الاستدلال على الكفر الباطن لتارك الصلاة، وجعله كالقاعدة لما انتهى إليه، فدل على أنه أمر مستقر عنده بيِّن الظهور.

ومن ذلك قوله: «لو قدر أن قومًا قالوا للنبي ﷺ نحن نؤمن بما جئتنا به بقلوبنا من غير شك؛ ونقر بألسنتنا بالشهادتين، إلا أنا لا نطيعك في شيء مما أمرت به ونهيت عنه، فلا نصلي ولا نصوم ولا نحج ولا نصدق الحديث ولا نؤدي الأمانة ولا نفي بالعهد ولا نصل الرحم ولا نفعل شيئًا من الخير الذي أمرت به، ونشرب الخمر وننكح ذوات المحارم بالزنا الظاهر ونقتل من قدرنا عليه من أصحابك وأمتك ونأخذ أموالهم بل نقتلك أيضًا ونقاتلك مع أعدائك؛ هل كان يتوهم عاقل أن النبي ﷺ يقول لهم: أنتم مؤمنون كاملو الإيمان، وأنتم من أهل شفاعتي يوم القيامة، ويرجى لكم ألا يدخل أحد منكم النار؛ بل كل مسلم يعلم بالاضطرار أنه يقول لهم: أنتم أكفر الناس

(١) انظر: الإيمان عند السلف، محمد محمود آل خضير (٢/ ٢٥).
(٢) شرح عمدة الفقه (٢/ ٨٦).
(٣) مجموع الفتاوى (٧/ ٦١١).

بما جئت به، ويضرب رقابهم إن لم يتوبوا من ذلك»[١].

وهذا التقرير ذكره ابن تيمية في سياق بيان حقيقة الإيمان وأنه مركب من الظاهر والباطن، ولا يشكل عليه ذكره لبعض الأمثلة التي هي كفر في ذاته؛ لأن السياق يدل على أنه إنما يقصد أن انتفاء العمل الظاهر يدل على انتفاء الإيمان الباطن.

الأمر الثالث: جعله العلاقة بين الظاهر والباطن علاقة تلازم، وتصريحه بأن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم، وهذا أصل معلوم من كلام ابن تيمية حول حقيقة الإيمان بالضرورة، ومن ذلك قوله: «الأعمال في الأصل ليست من الإيمان؛ فإن أصل الإيمان هو ما في القلب ولكن هي لازمة له، فمن لم يفعلها كان إيمانه منتفيًا؛ لأن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم»[٢]. وكثيرًا ما يكرر ابن تيمية بأن انتفاء الإيمان الظاهر يلزم منه انتفاء الإيمان الباطن لأنهما متلازمان، ويذكر ذلك في سياق الرد على المرجئة، ومن المعلوم أن مخالفتهم في جنس العمل الإيماني الباطن والظاهر، وكلام ابن تيمية كثير في أن العمل القلبي يلزم منه العمل الظاهر، وانتفاء العمل الظاهر يلزم منه انتفاء العمل القلبي، فلا يصح القول بأنه يريد إلزام المرجئة بالعمل القلبي وأن ذلك يكفي في ثبوت الإيمان.

الأمر الرابع: ذهابه إلى التكفير بترك الصلاة، فكل من كفر بترك الصلاة فإنه سيكون مكفرًا بجنس العمل لا محالة؛ لأن من ترك جنس العمل سيكون تاركًا للصلاة بالضرورة، فإذا قال عالم من العلماء: ترك الصلاة كفر أكبر، فمقتضى قوله الضروري أن ترك جنس العمل الظاهر كفر عنده، وإلا سيكون متناقضًا في قوله.

الأمر الخامس: طريقة نقده لمذهب المرجئة وبيان الخلل فيه، يقول ابن تيمية: «بهذا يظهر خطأ جهم ومن اتبعه في زعمهم أن مجرد إيمان بدون الإيمان الظاهر ينفع في الآخرة؛ فإن هذا ممتنع؛ إذ لا يحصل الإيمان التام في القلب إلا ويحصل في الظاهر موجبه بحسب القدرة، فإن من الممتنع أن يحب الإنسان غيره حبًّا جازمًا وهو قادر على مواصلته ولا يحصل منه حركة ظاهرة إلى ذلك»[٣].

---

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٢٨٧).

(٢) مجموع الفتاوى (٧/ ٢٠٢).

(٣) مجموع الفتاوى (٧/ ٥٥٣)، والمراد بالإيمان التام هنا: الصحيح، ولا يحتمل النص غير هذا؛ لأنه جاء في سياق الرد على الجهمية، ومن المعلوم أن الجهمية ينكرون دخول جنس العمل الظاهر في أصل الإيمان وليس في كماله، ولأن تركيب الكلام كله متمحور حول الإيمان الصحيح المنجي يوم القيامة. ونحن لا ننكر أن ابن تيمية يستعمل لفظ التام بمعنى الكامل أو نحوه، ولكنه حين يستعمله بهذا المعنى يقصد به بيان بطلان الجهمية ونحوهم، حيث يقولون: إيمان الواقع في المعاصي كامل تام، فهو ينكر عليهم ذلك ويقصد إلى شناعة قولهم، ولم يكن يقصد إلى بيان حكم تارك جنس العمل وتحديد الضابط في ذلك.

فهو يقرر بأن المرجئة تبنوا قولًا لا يمكن تحققه في الحالة الإنسانية، فمن ادعى أن الإيمان يمكن أن يكون في القلب صحيحًا من غير أن يكون له أثر في ظاهر الإنسان فقد تبنى قولًا باطلًا.

وقد نسب بعض المعاصرين إلى ابن تيمية بأنه لا يرى التكفير بترك جنس العمل، وتمسكوا بعدد من مقالاته التي لم يفهموا معناها، وأعرضوا عن كلامه البين المحكم في هذه المسألة.

ونقض كلامهم يتطلب بحثًا طويلًا، ولكنا سنشير إلى بعض النماذج من كلامهم ونكشف عن وجه الخلل فيه.

١ ـ فمن الأقوال التي اعتمدوا عليها من كلام ابن تيمية قوله: «الدين القائم بالقلب من الإيمان علمًا وحالًا هو الأصل، والأعمال الظاهرة هي الفروع، وهي كمال الإيمان»(١). فقد جعل أعمال الجوارح فرعًا للإيمان وليست أصلًا له، فانتفاؤها لا يلزم منه انتفاء أصل الإيمان.

ولكن فهمهم لهذا النص غير صحيح، وذلك لأمور:

الأمر الأول: أن هذا الكلام لم يأت في سياق بيان حقيقة الإيمان، وإنما جاء في سياق بيان منبع الدين وأساس نشأته عند الإنسان، ولا شك أن أصل منبع الإيمان يكون من القلب ثم تظهر آثاره على الجوارح، فمراد ابن تيمية بالأصل هنا المنبع والمنشأة، وليس مراده بالأصل الذي يقابله الكمال والفرع، وهذا المعنى ذكره ابن تيمية في عدد من المواضع.

الأمر الثاني: أن ابن تيمية نص على أن أصل الإيمان في القلب لا يثبت ولا يبقى إلا إذا بقي شيء من مقتضياتها في الظاهر، فإن لم يبق شيء منها في الظاهر فإنه لن يبقى في الباطن، وهذا يبين المراد بقوله حين جعل أصل الإيمان في القلب، وأنه يقصد منبع الإيمان ونشأته.

فإن قيل: العمل الظاهر يتحقق بالقول والنطق بالشهادة، قيل: ولكن كلام ابن تيمية عام يشمل كل عمل يظهر على الجوارح، فيدخل فيه القول، فعلى فهمهم لو ترك الإنسان كل الأعمال حتى النطق بالشهادتين فهو ليس كافرًا؛ لأنه لم يترك إلا كمال الإيمان. فإن قيل: النطق بالشهادتين صرح ابن تيمية بأنه لا بد منه في صحة الإيمان، قيل: وكذلك صرح ابن تيمية في عدد من كلامه بأن عمل الجوارح لا بد منه في صحة الإيمان.

٢ ـ ومن الأقوال التي اعتمدوا عليها قول ابن تيمية: «وكلام الله خبر وأمر؛ فالخبر يستوجب تصديق المخبر، والأمر يستوجب الانقياد له والاستسلام وهو عمل في القلب،

(١) مجموع الفتاوى (١٠/ ٣٥٥)

جماعه الخضوع والانقياد للأمر وإن لم يفعل المأمور به، فإذا قوبل الخبر بالتصديق والأمر بالانقياد فقد حصل أصل الإيمان في القلب»[(١)].

واعتمادهم على هذا التقرير غير صحيح، وفيه قطع ظاهر عن سياقه والمقصود به، فإن هذا القول قاله ابن تيمية في سياق الجواب على شبهة المرجئة حين جعلوا أصل الإيمان منحصرًا فيما يتعلق بتصديق القلب ومعرفته، فبيَّن لهم أن قولهم لا يمكن أن يكون مقبولًا في الشريعة، وذكر أوجهًا في بيان بطلانه، وتمحور نقضه لقولهم في هذا الموضع على بيان أن تصديق القلب ومعرفته ليس كافيًا، وإنما لا بد أن يضاف إليه شيء آخر خارج عنهما، ومثّل على ذلك بأعمال القلوب، فبيَّن أن الإيمان وإن كان أصله تصديق القلب، فذلك التصديق لا بد أن يوجب حالًا في القلب وعملًا له، وهو تعظيم الرسول وإجلاله ومحبته، وذلك أمر لازم كالتألم والتنعم عند الإحساس بالمؤلم، فإذا لم تحصل هذه الحال والعمل في القلب لم ينفع ذلك التصديق ولم يغن شيئًا.

ثم بيَّن أن التصديق والمعرفة لا تكفي في تلبية ما جاءت به الشريعة؛ وذلك لأن التصديق إنما يعرض للخبر فقط وهو جزء من الشريعة، وأما الأمر فليس فيه تصديق من حيث هو أمر، وكلام الله خبر وأمر؛ فالخبر يستوجب تصديق المخبر، والأمر يستوجب الانقياد له والاستسلام، وهو عمل في القلب، جماعه الخضوع والانقياد للأمر وإن لم يفعل المأمور به، فإذا قوبل الخبر بالتصديق والأمر بالانقياد فقد حصل أصل الإيمان في القلب.

فكلامه إذا ليس في بيان حقيقة الإيمان الصحيح المنجي في الشريعة، وإنما كلامه في إثبات أن تفسيره بالتصديق لا يصح ولا يكفي، فلا بد من إضافة عمل القلب، فإذا أضيف عمل العمل فقد تحقق منبع الإيمان ومنشؤه، وهذا المنبع والمنشأ له لازم على الظاهر لا بد أن يتحقق، فإن لم يتحقق فهو باطل.

فمن اعتمد على ذلك التقرير اختلط عليه الأمر، ولم يدرك مسلك ابن تيمية في الحجاج والإلزام، وظنه أنه يقرر حقيقة الإيمان الصحيحة المنجية، وهو إنما يبين وجه الغلط عند المرجئة.

وكذلك الحال في كل ما نقلوه عن ابن تيمية في هذه المسألة، ونحن لا ننكر أن بعض الجمل في كلام ابن تيمية فيها قدر من الغموض في دلالتها، ولكن المنهج الصحيح يتطلب الجمع بين كلامه كله، وتمييز ما قيل في سياق بحث صلب المسألة وما ليس كذلك، والتمييز بين المحكم البين وما ليس كذلك، والمحاكمة إلى المعاني الكلية البينة من كلامه.

---

(١) الصارم المسلول (٣/ ٩٦٦).

متى يكون المسلم فاعلًا لجنس العمل الظاهر أو تاركا له؟

لا بد من التأكيد أولًا على أن هذه المسألة تختلف عن مسألة حكم ترك جنس العمل، فهي فرع منها وتابعة لها، فالخلاف فيها ليس خلافًا في أصل حكم ترك جنس العمل، فالباحث قد يكون ممن يحكم على أن ترك جنس العمل الظاهر من الإيمان ثم يختلف مع غيره في تحديد ضابط ذلك الجنس، وكذلك الخطأ في تحديد ضابطها لا يعد خطأً في حكم ترك جنس العمل، وإنما قيل بهذا التنبيه؛ لأن هناك من أخذ يشكك في حكم ترك جنس العمل لما وجد بعض الاختلاف أو الغموض في كلام من يقرر كون ترك جنس العمل الظاهر كفرًا، وهذا خلل ظاهر.

والناظر في كلام عدد من أئمة السلف يجد في كلامهم ما يدل على أن جنس العمل الظاهر متعلق بفعل الواجبات والفرائض، فمن فعل شيئًا منها فقط تحقق منه فعل جنس العمل، ومن تركها جميعًا فقد تحقق منه ترك جنس العمل الموجب للخروج من الإسلام، كما جاء في كلام الأوزاعي والفضيل بن عياض والثوري والحميدي، وذكره ابن تيمية في بعض كلامه حيث يقول: «تبين أن الدين لا بد فيه من قول وعمل وأنه يمتنع أن يكون الرجل مؤمنًا بالله ورسوله بقلبه أو بقلبه ولسانه ولم يؤد واجبًا ظاهرًا ولا صلاةً ولا زكاةً ولا صيامًا ولا غير ذلك من الواجبات لا لأجل أن الله أوجبها مثل أن يؤدي الأمانة أو يصدق الحديث أو يعدل في قسمه وحكمه من غير إيمان بالله ورسوله لم يخرج بذلك من الكفر، فإن المشركين وأهل الكتاب يرون وجوب هذه الأمور فلا يكون الرجل مؤمنًا بالله ورسوله مع عدم شيء من الواجبات التي يختص بإيجابها محمد ﷺ»(١).

ولكن ثمَّ احتمال قوي بأن أئمة السلف لا يريدون بقولهم ذلك تحديد ضابط جنس العمل الظاهر فعلًا وتركًا، وإنما قصدوا التمثيل بأظهر ما يدخل فيه، وبيان الصور البينة في بطلان مذهب المرجئة، وأن الضابط يرجع إلى كل الأعمال الظاهرة الواجبة والمستحبة، فمن فعل بعض المستحبات تقربًا إلى الله مع تركه لكل الواجبات فهو قد أتى بجنس العمل الظاهر، ولا يعد المسلم تاركًا لجنس العمل الظاهر إلا إذا ترك كل ما يدخل في الإيمان من الأعمال الظاهرة الفعلية الواجبات والمستحبات.

وهذه الصورة وإن كان تصورها فيه بُعد، إلا أنها الأقرب إلى حقيقة البحث في مسألة جنس العمل، فإن مراد أئمة السلف بيان ضرورة الترابط بين الباطن والظاهر، وأن الإيمان إذا كان موجودًا في الباطن فإنه لا بد أن يكون لها أثر في الظاهر، فإذا انتفت كل آثاره في الظاهر من فعل الواجبات والمستحبات فهو في منتفٍ بالضرورة من الباطن، وفي مقالات

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٦٢١)

بعض أئمة السلف ما يدل على ذلك، يقول الآجري: «الأعمال رحمكم الله بالجوارح: تصديق عن الإيمان بالقلب واللسان، فمن لم يصدق الإيمان بعمله وبجوارحه: مثل الطهارة، والصلاة والزكاة، والصيام والحج والجهاد، وأشباه لهذه ورضي من نفسه بالمعرفة والقول لم يكن مؤمنًا، ولم ينفعه المعرفة والقول، وكان تركه للعمل تكذيبًا منه لإيمانه، وكان العمل بما ذكرناه تصديقًا منه لإيمانه»[١]، فقد ذكر الجهاد وهو ليس من الفرائض في كل أحوالها، ثم بين في كلامه ما يدل على أن العبرة بجنس العمل الظاهر مطلقًا وليس ما يقتصر على الواجبات.

ولا بد من التأكيد مرةً أخرى على أن تصور مسلم يترك كل الواجبات ويقوم ببعض المستحبات تقربًا إلى الله فيه بُعد، ولكنه ليس أمرًا ممتنعًا، والبحث في مسألة جنس العمل الظاهر ليس منحصرًا في وقوع المسألة، وإنما له أبعاد أخرى في بيان صحة مذهب أئمة السلف في حقيقة الإيمان كما سبق بيانه.

فإن قيل: لماذا يكون فعل جنس العمل الظاهر متحققًا بترك المكفرات، فالمسلم الذي ترك كل المكفرات يعدّ محققًا لجنس العمل الظاهر الدال على صحة أصل إيمانه في الباطن، لأن المسلم مأمور بترك المكفرات، فمن تركها فقد فعل بعض المأمورات، وربما يدل على هذا قول ابن تيمية: «من لم يفعل المأمور فعل بعض المحظور، ومن فعل المحظور لم يفعل جميع المأمور، فلا يمكن الإنسان أن يفعل جميع ما أمر به مع فعله لبعض ما حظر، ولا يمكنه ترك كل ما حظر مع تركه لبعض ما أمر، فإن ترك ما حظر من جملة ما أمر به، فهو مأمور، ومن المحظور ترك المأمور، فكل ما شغله عن الواجب فهو محرم، وكل ما لا يمكن فعل الواجب إلا به فعليه فعله، ولهذا كان لفظ الأمر إذا أطلق يتناول النهي»[٢].

قيل: نحن لا ننكر أن النهي يدخل في الأمر عند الإطلاق، وكذلك الأمر يدل في النهي عن الإطلاق، ولكن البحث في مسألة جنس العمل الظاهر مرتبط بحقيقة مخصوصة، وهي وصف حقيقة الإيمان الشرعي في القلب وهل هي من حيث الأصل حقيقة انبعاثية فعلية أو حقيقة سلبية تركية، والمتأمل في نصوص الكتاب والسنة وفي كلام أئمة السلف في بيان حقيقة قولهم في الإيمان ونقضهم لقول المرجئة، والمتأمل في طبيعة النفس البشرية يدرك أن حقيقة الإيمان حقيقة فعلية انبعاثية، فهي تدعو المؤمن إلى العمل والتطبيق الإيجادي، وليس إلى مجرد الترك، فمن انتفت عنه هذه الصفة بالكلية ـ أعني صفة العمل التطبيقي الفعلي ـ

(١) الشريعة (٢/ ٦١٤).

(٢) مجموع الفتاوى (٧/ ١٧٣).

فقد ظهر من حاله أن الإيمان القلبي منتفٍ عنه، ولهذا فإن أئمة السلف حين يقررون ضرورة العمل الظاهر يذكرون أعمالا فعلية وليست تركية، كما سبق بيانه عنهم.

ومن الأقوال المميزة في هذا السياق وصف الإمام أحمد لقول شبابة، فإنه كان يقول: الإيمان قول وعمل، ومن قال فقد عمل؛ لأن اللسان جارحة، فأنكر عليه الإمام أحمد، وقال: هذا قول خبيث، فماذا سيقول الإمام أحمد فيمن يقرر أن المعتبر في جنس العمل الظاهر ترك المكفرات ولو لم يأت بأي عمل فعلي بالجوارح؟!، وسيأتي مزيد تأكيد لهذه القضية.

وأما كلام ابن تيمية فلم يأت في سياق بيانه لضابط جنس العمل، وإنما جاء في سياق اختلاف دلالة اللفظ بالانفراد والاقتران، ولا إشكال فيه ذلك ولا نزاع فيه، ولكن لا يصح أن يعتمد على مثل هذا الكلام ويترك تقريره البين الذي ذكره في سياق بحث مسألة ترك جنس العمل الظاهر وبيان العلاقة بين الظاهر والباطن كما سيأتي بيانه.

الأثر الثالث

أنه لا يوجد حد أدنى في الإيمان

ومعنى هذا الأثر: أنه لا يوجد قدر محدد من الإيمان لا يزيد ولا ينقص يشترك فيه كل المسلمين، وإنما الإيمان يتفاضل في كل مكوناته ومقاديره بين المسلمين؛ فالمسلم في إتيانه بأصل الإيمان قد يزيد عن غيره فيه وقد ينقض، وكذلك في فعله لأركانه وواجباته ومستحباته، فلا توجد قاعدة عامة مشتركة بين الناس لا تقبل الزيادة ولا النقصان[1].

وهذا الأثر مبني على الأصل الثاني، وهو أن الإيمان يزيد وينقص، فقد نص أهل السُّنَّة على أن الإيمان يزيد إلى غير غاية معلومة، وينقص إلى أن يزول عن المعين بتمامه، ولا يقولون: ينقص الإيمان المعين حتى يصل إلى مقدار يشترك فيه معه كل المؤمنين ثم هذا المقدار يزول بالكلية من غير أن يقبل الزيادة أو النقصان.

ويدل على هذا المعنى جواب الأوزاعي حين سئل عن الإيمان أيزيد فقال: «نعم، حتى يكون كالجبال، قيل: فينقص؟ قال: نعم حتى لا يبقى منه شيء»[2]، وقيل لابن عيينة: يا أبا محمد لا تقولن يزيد وينقص، فغضب وقال: «اسكت يا صبي؛ بل ينقص حتى لا يبقى منه شيء»[3].

---

(١) انظر: أصول المخالفين لأهل السُّنَّة في الإيمان، عبد الله القرني (٧٤).

(٢) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة (٥/٩٥٩).

(٣) المرجع السابق (٥/٩٦٠).

فكلامهما يدل على أن الإيمان ينقص ولا يزال ينقص حتى يزول بالكلية، وليس في كلامهما يدل على أنه يصل إلى مقدار معين لا يقبل الزيادة ولا النقصان ويشترك فيه كل المؤمنين، فيزول أو يبقى.

وبهذا التقرير تعلم الخطأ الذي وقع فيه الطحاوي ثمَّ حين قال: «الإيمان واحد، وأهله في أصله سواء، والتفاضل بينهم بالخشية والتقى، ومخالفة الهوى، وملازمة الأولى»[(١)]، فإن أئمة أهل السُّنَّة لا يقررون هذا القول.

فإن قيل: يشكل على ذلك قول محمد بن نصر المروزي: «الإيمان أصل من نقص منه مثال ذرة زال عنه اسم الإيمان، ومن لم ينقص منه لم يزل عنه اسم الإيمان، ولكنه يزداد بعده إيمانًا إلى إيمانه، فإن نقصت الزيادة التي بعد الأصل لم ينقص الأصل الذي هو إقرار بأن الله حق وما قاله صدق لأن النقص من ذلك شك في الله أحق هو أم لا، وفي قوله أصدق هو أم كذب؟»[(٢)].

قيل: هذا ليس مشكلًا؛ لأن المروزي لا يقول بأن ثم أصل الإيمان ثابت له مقدار واحد لا يقل الزيادة ولا النقصان ويشترك فيه كل المؤمنين، وإنما غاية ما يقول: إن الإيمان لا بد له من أصل تقوم عليها جميع ما يتعلق به من الزيادة والقوة، وهذا الأصل قد يتفاوت الناس فيه قوةً وضعفًا؛ فالإقرار بالله تعالى يتفاوت الناس فيه زيادة ونقصانًا، بناء على ما يقوم بالقلب من معاني إيمانية في القيام به، فليس له قدر ثابت لا يقبل التفاوت.

وربما يقال: التلفظ بالإقرار لا يقبل الزيادة ولا النقصان، ولهذا قال من قال من أئمة السلف: الإسلام لا يقبل الزيادة ولا النقصان بهذا الاعتبار، ولكن البحث ليس محصورًا في الجانب اللفظي من الإيمان، وإنما هو شامل لحقيقته المركبة، وليس في كلام المروزي أن حقيقته المركبة فيها قدر ثابت لا يقبل الزيادة ولا النقصان كما يقرره الطحاوي.

فلا شك أن الإيمان له أصل من لم يأت به لا يكون مؤمنًا، وعليه تقوم كل مكونات الإيمان، ولكن الناس يتفاوتون في هذا الأصل أيضًا قوة وضعفًا كما يتفاوتون في أركانه وواجباته ومستحباته.

---

(١) العقيدة الطحاوية (ص١).

(٢) تعظيم قدر الصلاة (٢/ ٧٠٣).

الأثر الرابع

أن صاحب الكبيرة ليس بكافر

وهذا الأثر مبني على الأصل الثاني، وهو أن الإيمان يزيد وينقص، وعلى الأصل الثالث، وهو أن مكونات الإيمان متفاوتة، فصاحب الكبيرة أخل بواجبات الإيمان وليس بأركان الإيمان ولا مستحباته، ولأجل هذا لم ينتف عنه الإيمان.

وقد ذكر المؤلف هذا الأثر في «العقيدة الواسطية» في قوله: «وهم مع ذلك لا يكفرون أهل القبلة بمطلق المعاصي والكبائر كما يفعله الخوارج؛ بل الأخوة الإيمانية ثابتة مع المعاصي».

والمراد بأهل القبلة عموم المسلمين حتى ولو كانوا عصاة، فكل من ثبت له وصف الإسلام فهو من أهل القبلة، وإنما سموا بذلك لأنهم جميعًا يتوجهون إلى القبلة في الصلاة.

والمراد بمطلق الذنوب؛ أي: أيّ ذنب، وإنما لا يكفرون إلا بالأمور الموجبة للتكفير، ومن دقة المؤلف أنه لم يقل: ولا يكفرون بالذنوب والمعاصي؛ لأن بعض الذنوب كفر أكبر.

وهذا الأثر ـ عدم تكفير أصحاب الكبائر ـ مجمع عليه عند أهل السُّنَّة والجماعة، وقد نقل إجماعهم عدد من العلماء، منهم ابن بطة، والصابوني، وابن حزم، والبغوي، وابن تيميَّة، وغيرهم كثير، يقول ابن القطان: «أجمع المسلمون من أهل السُّنَّة: أن المؤمنين من أهل القبلة الذين آمنوا بالله، وكتبه، ورسله، وبجميع ما أمر به الله تعالى ورسوله بالإيمان به غير خارجين من الإسلام بكبائرهم، ولا مكفرين بها، وأجمعوا على أن أحكام الإسلام جارية على القاتل، والزاني، وشارب الخمر، وسائر الكبائر، مخاطبون باسم الإيمان، مشتملة عليهم أحكامه، وأجمع الجميع من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الخالفين الدارجين من المسلمين أن المؤمن مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته غير كافر بها»[(١)].

وهذا الإجماع اتفاق على الحكم وليس اتفاقًا على الاسم؛ أي: أن أهل السُّنَّة اتفقوا على أن صاحب الكبيرة ليس كافرًا، ولكنهم اختلفوا في الاسم الذي يطلق عليه على قولين[(٢)]:

---

(١) الإقناع في مسائل الإجماع، ابن القطان (١/ ٣٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ٢٤١)، وجامع العلوم والحكم، ابن رجب (١/ ١١١).

القول الأول: أن صاحب الكبيرة يقال له: مؤمن ناقص الإيمان، فيطلق عليه لفظ الإيمان، ولكن بقيد، فيقال: مؤمن ناقص الإيمان، وهذا القول مروي عن جابر بن عبد الله، وابن المبارك، وإسحاق، وأبي عبيد القاسم بن سلام، وغيرهم.

القول الثاني: أن صاحب الكبيرة لا يطلق عليه لفظ «الإيمان»، وإنما يقال له: مسلم، ولا يقال له: مؤمن.

وقد ذكر المؤلف هذه المسألة ـ أعني: اسم صاحب الكبيرة ـ في «الواسطية» في قوله: «ولا يسلبون الفاسق الملي الإسلام بالكلية، ولا يخلدونه في النار كما تقوله المعتزلة، بل الفاسق يدخل في اسم الإيمان المطلق كما في قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ وقد لا يدخل في اسم الإيمان المطلق... ونقول: هو مؤمن ناقص الإيمان، أو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته؛ فلا يعطى الاسم المطلق، ولا يسلب مطلق الاسم».

والفرق بين «الإيمان المطلق» و«مطلق الإيمان»: أن الإيمان المطلق هو الإيمان الكامل، ومطلق الإيمان هو كل قدر من الإيمان سواء كان كاملًا أو ناقصًا، وغالبًا ما يطلق على الإيمان الناقص.

ومعنى كلام المؤلف: أن صاحب الكبيرة لا يدخل في الإيمان الكامل، ولكنه مع ذلك لا يخرج عن أصل اسم الإيمان.

قوله: (بل الفاسق يدخل في اسم الإيمان المطلق)؛ أي: أن النصوص إذا أطلق فيها اسم الإيمان، فإن الأصل فيه أنه يشمل الإيمان الكامل الذي هو الإيمان المطلق، ويشمل الإيمان الناقص الذي هو مطلق الإيمان، فإذا أمرت النصوص مثلًا بإعتاق رقبة مؤمنة فالأصل أن هذا الأمر يشمل من كان كامل الإيمان ومن كان ناقص الإيمان.

فمراد المؤلف باسم الإيمان المطلق هنا؛ أي: اسم الإيمان العام من غير قيد، ولا يقصد الإيمان الكامل؛ فالفاسق يدخل في اسم الإيمان من غير قيد في مقامات متعددة، منها: في مقابل الكفار، فيقال: المؤمن والكافر، فإن الفاسق يدخل في الإيمان هنا، وكذلك في مقام التكليف، فإذا خاطب الله المؤمنين بأمور التكليف فإن الفاسق يدخل في ذلك.

قوله عن الفاسق: (وقد لا يدخل في اسم الإيمان المطلق) إشارة منه إلى أن الفسق في النصوص الشرعية على مرتبتين: فسق أكبر وفسق أصغر، كما هو الحال في الشرك والكفر والظلم، ومن أمثلة الفسق الأكبر قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ءَايَـٰتٍۭ بَيِّنَـٰتٍ ۖ وَمَا يَكْفُرُ بِهَآ إِلَّا ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴿٩٩﴾﴾ [البقرة: ٩٩]، ومن أمثلة الفسق الأصغر قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ أَن تُصِيبُوا۟ قَوْمًۢا بِجَهَـٰلَةٍ فَتُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَـٰدِمِينَ ﴿٦﴾﴾ [الحجرات: ٦].

قوله: (ونقول: هو مؤمن ناقص الإيمان، أو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته)؛ أي: أن فاعل الكبيرة لا يطلق عليه اسم الإيمان من غير تقييد؛ بل لا بد من تقييده بأي نوع من التقييد، والمؤلف أشار إلى مسلكين من ذلك.

قوله: (فلا يعطى الاسم المطلق، ولا يسلب مطلق الاسم)؛ أي: أن فاعل الكبيرة لا يطلق عليه اسم الإيمان من غير تقييد، ولا ينفى عنه اسم الإيمان من غير تقييد، وإنما يستعمل في حقه الاسم مقيدًا.

الأدلة على أن صاحب الكبيرة ليس كافرًا:

دلَّت نصوص كثيرة على أن صاحب الكبيرة ليس بكافر، ويمكن أن نحصر أهمها في الأنواع التالية:

النوع الأول: النصوص التي أثبتت إمكان مغفرة الكبائر في مقابل الشرك، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ١١٦]، ومعنى هذه الآية: أن الله لا يغفر الشرك إلا بالتوبة، ويغفر ما دونه من الذنوب والمعاصي بعدد من أسباب المغفرة، وما دون ذلك يشمل كل الذنوب ومنها الكبائر.

ومن ذلك: حديث عبادة بن الصامت قال: قال لنا رسول الله ﷺ ونحن معه في مجلس: «**بايعوني على ألا تشركوا بالله شيئًا، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم**»، قال: «**فمن وفَّى منكم فأجره على الله، ومن أصاب شيئًا من ذلك فستره الله فأمره إليه**»(١)، ففي هذا الحديث أن صاحب الكبيرة ـ الزنا، والسرقة، والقتل ـ لم يكفر، فإن شاء الله عاقبه وإن شاء عفا عنه.

النوع الثاني: إقامة الحدود على صاحب الكبيرة، فإقامتها تدل على أنه ليس مرتدًّا؛ إذ لو كان مرتدًّا لأقيم عليه حد الردة، يقول أبو عبيد القاسم بن سلام في بيان هذا الوجه يقول: «ثم قد وجدنا الله تبارك وتعالى يكذب مقالتهم ـ يعني: الخوارج ـ وذلك أنه حكم في السارق بقطع اليد، وفي الزاني والقاذف بالجلد، ولو كان الذنب يكفر صاحبه ما كان الحكم على هؤلاء إلا القتل؛ لأن رسول الله ﷺ قال: «**من بدل دينه فاقتلوه**»(٢)، أفلا ترى أنهم لو كانوا كفارًا لما كانت عقوبتهم القطع والجلد؟!»(٣).

وكذلك قول الله فيمن قتل مظلومًا: ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ [الإسراء: ٣٣]، فلو كان القتل كفرًا لما كان للولي عفو ولا أخذ دية، ولزم القتل.

---

(١) أخرجه البخاري (١٨، ٣٨٩٢، ٣٨٩٣، ٣٩٩٩، ٤٨٩٤، ٦٧٨٤)، ومسلم (١٧٠٩).

(٢) أخرجه البخاري (٣٠١٧، ٦٩٢٢).

(٣) الإيمان ومعالمه وسننه (٧٧).

النوع الثالث: النصوص التي فيها إثبات الإيمان لبعض أهل الكبائر، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: ٩]، فمن المعلوم أن القتل والاقتتال من كبائر الذنوب.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ﴾ [البقرة: ١٧٨] فسماه أخًا مع أنه قاتل.

النوع الرابع: إثبات الشفاعة لأهل الكبائر، كما في قوله ﷺ: «**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**»(١)، فلو كانوا كفارًا لما استحقوا الشفاعة.

الأثر الخامس

إمكان الاستثناء في الإيمان

ومعنى هذا الأثر: أنه يجوز للمؤمن أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله، وهو مبني على الأصل الثاني، فإذا كان الإيمان يزيد وينقص صح للمرء أن يستثني في إيمانه.

ومذهب أهل السُّنَّة والجماعة: أن الاستثناء في الإيمان مقبول ومباح، إلا إذا كان راجعًا إلى أصل الإيمان فهو محرم؛ بل كفر؛ لأنه لا يجوز للإنسان أن يشك أو يتردد في أصل إيمانه.

وفي بيان عقيدة أهل السُّنَّة في هذه القضية يقول يحيى بن سعيد القطان: «ما أدركت أحدًا من أصحابنا ولا بلغنا إلا على الاستثناء»(٢)، ويقول الوليد بن مسلم: «سمعت أبا عمر ـ يعني: الأوزاعي ـ ومالك بن أنس، وسعيد بن عبد العزيز، ينكرون أن يقول: أنا مؤمن ويأذنون في الاستثناء، أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله»(٣).

مأخذ الاستثناء عند أهل السُّنَّة والجماعة:

إذا كان دخول الاستثناء في الإيمان جائزًا عند أهل السُّنَّة؛ فعلى أي وجه يجوز؟

هناك مآخذ متعددة يبنى عليها الاستثناء في الإيمان، **ومن أهمها**:

المأخذ الأول: التفاضل في الإيمان، وهو المأخذ الأساس، فبما أن الإيمان مكون من عمل ظاهر وباطن، وهذه الأعمال تتفاضل فيما بينها، والمكلف لا يدري هل أتى بهذه الأعمال كلها وعلى تمامها أم لا؟ صح له أن يستثني في الإيمان.

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٧٣٩)، والترمذي (٢٤٣٥)، وأحمد (١٣٢٢٢) وصححه الألباني.
(٢) أخرجه الخلال في السُّنَّة (١٠٥٢).
(٣) أخرجه ابن بطة في الإبانة (٢/ ٨٧٣).

وهذا المأخذ ذكره الإمام أحمد حيث يقول: «أذهب إلى حديث ابن مسعود في الاستثناء في الإيمان؛ لأن الإيمان هو القول والعمل والفعل؛ فقد جئنا بالقول ونخشى أن نكون قد فرطنا في العمل، فيعجبني أن نستثني في الإيمان، نقول: أنا مؤمن إن شاء الله»(١). فهذا المأخذ هو المأخذ الأساس، وما عداه من المآخذ هي بمثابة الفروع له.

المأخذ الثاني: باعتبار القبول عند الله؛ فالمسلم يستثني في إيمانه؛ لأنه لا يدري هل هو مقبول أم لا؟

المأخذ الثالث: باعتبار الابتعاد عن تزكية النفس؛ فالمؤمن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله؛ لأنه لا يزكي نفسه.

المأخذ الرابع: باعتبار الخاتمة؛ أي: باعتبار ما يموت عليه الإنسان؛ فالإنسان لا يدري هل يموت على الإيمان أم لا؟ فيقول: أنا مؤمن إن شاء الله.

وقد ذكر ابن تيميَّة أن هذا المأخذ غير معروف عند أحد من السلف، حيث يقول: «وأما الموافاة فما علمت أحدًا من السلف علل بها الاستثناء، ولكن كثير من المتأخرين يعلل بها من أصحاب الحديث من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وغيرهم»(٢).

وابن تيميَّة لا يقصد أن التعليل به خطأ، وإنما الخطأ في الاقتصار عليه في التعليل كما هو حال المرجئة، ويدل على أن ذلك مراده سياق الكلام ولاحقه.

تنبيهٌ:

جاء عن بعض أئمة السلف النهي عن الاستثناء، ومن ذلك ما روي عن أبي عبد الله السلمي أنه قال: إذا سئل أحدكم: أمؤمن أنت؟ فلا يشك في إيمانه(٣).

ولكن هذا الأثر راجع إلى أصل الإيمان، وليس بالاعتبارات التي ذكرناها.

فائدة:

هل يصح الاستثناء في الإسلام؟ والجواب على هذا السؤال هو نفسه الجواب على سؤال: هل الإسلام يزيد وينقص؟ فإن قصد بالإسلام الكلمة، فلا يستثنى فيه، وإن قصد بالإسلام الإيمان والأعمال الصالحة، فإنه يستثنى فيه.

---

(١) أخرجه الخلال في السُّنَّة (١٠٦٥).

(٢) الإيمان، لابن تيمية (٣٤١).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٠٣٧٦)، وضعفه الألباني.

الأثر السادس

انقسام الكفر إلى أكبر وأصغر

ومعنى هذا الأثر: أن الكفر عند أهل السُّنَّة والجماعة ينقسم إلى كفر أكبر مخرج من الملة، وكفر أصغر ليس مخرجًا من الملة.

وهذا الأثر مبني على الأصل الثاني: وهو أن الإيمان يزيد وينقص، وعلى الأصل الثالث، وهو أن مكونات الإيمان متفاضلة، فلما كان الأمر كذلك كان الكفر متفاضلًا، فبعضه أصغر وبعضه أكبر.

وأنت ترى أن هذه القاعدة كثيرًا ما تذكر في الدرس العقدي وفي غيره، ولكن لا ترتبط بأصول أهل السُّنَّة والجماعة في الإيمان، وهذا من فوائد التفريق بين الأصول وبين الآثار.

الأثر السابع

ضبط جنس المكفرات التي يعذر فيها والتي لا يعذر فيها

ومعنى هذا الأثر: أن الأعمال الموجبة للكفر الأكبر ليست من جنس واحد، وإنما هي مختلفة، فبعضها مما يمكن أن يعذر فيه بالجهل والتأويل، وبعضها ليس كذلك.

وهذا الأثر من أخطر الآثار وأعنفها وأشدها تأثيرًا على المعاصرين، وهو مبني على الأصل الثالث، وهو أن مكونات الإيمان متفاوتة.

وحاصل هذا الأثر: أن أهل السُّنَّة والجماعة حين كانوا يفرقون بين أصل الإيمان وبين أركان الإيمان؛ فرقوا بناء على ذلك بين المكفرات التي يعذر فيها بالجهل وبين المكفرات التي لا يعذر فيها بالجهل؛ فالمكفرات التي تعارض أصل الإيمان لا يعذر فيها بالجهل؛ كالسب لله ﷻ، والاستهزاء بالله ﷻ، وبنبيِّه، واعتقاد أن هناك إلٰهًا يستحق العبادة غير الله، أو أن هناك رسولًا يتبع غير محمد رسول الله، وغير ذلك من المعاني.

فهذه المكفرات لا يعذر فيها بالجهل؛ لأنها مناقضة لأصل الإيمان، وبعض المفكرات يمكن أن يعذر فيها بالجهل؛ لأنها مناقضة لأركان الإيمان وليست لأصل الإيمان؛ كترك الصلاة أو الزكاة جهلًا من حديث عهد بكفر، أو إنكار شيء من صفات كمال الله تعالى بالتأويل.



المذاهب المنحرفة في باب الإيمان

قبل أن نذكر تفاصيل ما يتعلق بالمذاهب المنحرفة، نذكر وصيةً تقعيدية لا بد من تكرار التنبيه عليها، وهي: أنه لا يصح لطالب العلم أن يلج في دراسة أي مذهب من المذاهب الباطلة ما لم يتقن المذهب الحق الذي يتبناه، والمشكل المنهجي في الدرس العقدي: أن لا يحرص الملقي على الترتيب المنهجي بين المقالات، فتراه في باب الإيمان أو في باب القدر أو في باب الأسماء والصفات يذكر الأقوال مبعثرةً، ولا يبدأ أولًا بتقرير مذهب أهل السُّنَّة والجماعة بأصوله وأدلته وما يتعلق به، ثم بعد ذلك يعطف على الأقوال المنحرفة، وهذا قصور كبير في التأصيل والبناء.

أصول المذاهب المنحرفة في باب الإيمان:

مع كثرة الاختلاف والاضطراب في باب الإيمان عند الطوائف المنحرفة إلا أن أصول أقوالهم ترجع إلى **مذهبين أساسيين**:

المذهب الأول: مذهب الوعيدية، والمراد بهم: من غلب جانب الوعيد على جانب الوعد.

والمذهب الثاني: مذهب الوعدية، والمراد بهم: من غلب جانب الوعد على جانب الوعيد.

فكل المذاهب المنحرفة التي قيلت في الإيمان ترجع إلى هذين المذهبين.

وبناءً عليه؛ فأصول المذاهب في الإيمان ترجع إلى ثلاثة مذاهب أساسية: مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، ومذهب الوعيدية، ومذهب الوعدية.

تنبيهٌ منهجي:

قبل أن نبدأ في تفاصيل هذه المذاهب نذكر إشارة كرر ابن تيميَّة التنبيه عليها في عدد من المواطن، وهي أن المذاهب المنحرفة في باب الإيمان تشترك في أصل واحد، وهو

اعتقاد أن حقيقة الإيمان لا تقبل الزيادة ولا النقصان، فهذا هو الأصل المشترك بين الطوائف المنحرفة، وفي هذا المعنى يقول ابن تيميَّة: «وأصل نزاع هذه الفرق في الإيمان ـ من الخوارج، والمرجئة، والمعتزلة، والجهمية، وغيرهم ـ أنهم جعلوا الإيمان شيئًا واحدًا، إذا زال بعضه زال جميعه، وإذا ثبت بعضه ثبت جميعه، فلم يقولوا بذهاب بعضه وبقاء بعضه كما يقول أهل السُّنَّة والجماعة»[١]. ثم ذكر كيف أن كل مذهب رتب على هذا الأصل الآثار التي تتناسب مع مذهبه.

وسيأتي في أثناء الشرح التحقق من صحة هذه النسبة، وهل حقًّا جميع المذاهب المنحرفة في باب الإيمان تنطلق من هذا الأصل أم لا.

• المذهب الأول: مذهب الوعيدية:

وهم كما ذكرنا سابقًا من يغلِّب جانب الوعيد على جانب الوعد، وتشترك في مذهب الوعيدية عدد من المذاهب، ومن أشهرها مذهب الخوارج والمعتزلة.

حقيقة مذهب الخوارج:

كثير من المتحدثين في باب الإيمان سواء من المتقدمين أو من المعاصرين ينسبون إلى الخوارج نظرية في باب الإيمان، فيقولون: إن الخوارج يعتقدون أن الإيمان حقيقة واحدة لا تقبل التفاضل، ويذكرون ما يشعر بأن الخوارج كانت لديهم رؤية واضحة المعالم، ونظرية متكاملة.

وفي الحقيقة أن التعامل بهذه الطريقة مع مذهب الخوارج مشكل، وسبب ذلك أن مذهب الخوارج لم يُنقل إلينا بألفاظهم ولا بكتاباتهم ولا بخطاباتهم، وإنما المعروف عنهم شذرات في باب الإيمان، وخاصة في باب التكفير، أما ما عدا ذلك من منظومة الإيمان، فلم يصل إلينا من ذلك شيء.

وبناءً عليه؛ فالتعامل مع مذهب الخوارج على أنه مذهب متكامل الأركان في باب الإيمان تعامل غير دقيق، وهو قائم على استنتاجات ليس لها أسس تعضدها.

ومع ذلك يمكن أن يقال: إن أصل الفكرة التي نقلت إلينا عن الخوارج هي: أنهم يكفرون بما ليس بمكفر، واستحلوا الدماء بناءً على ذلك، هذا هو التعريف الدقيق والصحيح لمذهب الخوارج.

ومعنى هذا الكلام أن الخوارج اختلطت عليهم الأمور، فنظروا في النصوص

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ٥١٠).

الشرعية؛ فجعلوا أمورًا ليست كفرًا من المكفرات، فكفروا الناس بها، واستحلوا الدماء بناءً على هذا التكفير.

إذن ضابط مذهب الخوارج يقوم على **محددين أساسيين**:

المحدد الأول: التكفير بما ليس بمكفر.

والمحدد الثاني: استباحة دماء المسلمين بناءً على ذلك.

فمن اتصف بهذين المحددين فهو من الخوارج، فقد يوجد من قد يكفر بغير مكفر ولا يستحل الدماء، فهذا فيه قدر كبير من معتقد الخوارج، ولكن لا يكون متحققًا في وصف الخوارج، وهناك من يستحل الدماء، ولكن ليس بناءً على التكفير، وإنما بناء على اعتبارات أخرى، فلا يكون من طائفة الخوارج.

وهذا المعنى الذي ذكرناه في مفهوم الخوارج أشار إليه عدد من العلماء، وممن أشار إليه ابن تيميَّة في عدد من كتبه، وفي ذلك يقول: «فأصل قول الخوارج أنهم يكفرون بالذنب، ويعتقدون ذنبًا ما ليس بذنب، ويرون اتباع الكتاب دون السُّنَّة التي تخالف ظاهر الكتاب، وإن كانت متواترة، ويكفرون من خالفهم، ويستحلون منه ـ لارتداده عندهم ـ ما لا يستحلونه من الكافر الأصلي»[١].

وخلاصة ما يتضمنه هذا النص: أن الخوارج ليسوا هم الذين يكفرون بالكبيرة فقط، وإنما هم الذين يكفرون بالذنب، ويجعلون ذنبًا ما ليس بذنب، فأنت ترى أنه اختلط عليهم الأمر، فأدخلوا في المكفرات من الذنوب ما ليس من المكفرات، وليس المشكل عندهم في حكم الكبيرة كما يصوره كثير من الدارسين.

ويقول ابن تيميَّة مؤكدًا المعنى السابق: «بدعة الخوارج إنما هي من سوء فهمهم للقرآن، لم يقصدوا معارضته، ولكن فهموا منه ما لم يدل عليه؛ فظنوا أنه يوجب تكفير أرباب الذنوب، إذا كان المؤمن هو البَرُّ التقي، قالوا: فمن لم يكن بَرًّا تقيًّا، فهو كافر وهو مخلَّد في النار، وغير ذلك من الصفات»[٢].

بل إن ابن تيميَّة ذكر خواص الخوارج، فذكر أن الخاصية الأولى هي الخروج عن السُّنَّة، ثم قال: «والثانية: أنهم يكفرون بالذنوب والسيئات، ويرتبون على تكفيرهم بالذنوب استحلال دماء المسلمين»[٣].

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣/ ٣٥٥).
(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/ ٣٠).
(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٩/ ٧٣).

وهذا التحرير يدل على أن من الخطأ أن يقال في تعريف الخوارج: هم الذين يكفرون بالكبيرة، فهذا الضابط غير مطابق لحالهم، والنصوص الشرعية التي جاءت في شأنهم لم تذكر ذلك عنهم.

فالخوارج لا يقولون: إن هذا الذنب كبيرة، والكبيرة عندنا كفر، ففاعلها كافر، فهذه ليست تركيبة مذهبهم، وإنما تركيبته أنهم ينظرون في أفعال الناس، فيقولون: هذا كفر، سواء كان صغيرة أو كبيرة أو كان مستحبًّا، ثم يكفرون به الفاعل.

فهم كفروا عَلِيًّا بأمر مستحب، فقبول التحكيم في الحالة التي قَبِلها عليٌّ هو أمر إن لم يكن مستحبًّا فهو مباح، ومع ذلك جعلوه كفرًا.

وحين كفَّروا علِيًّا لم يقولوا: إن عَلِيًّا ارتكب كبيرة، والكبيرة عندنا كفر، فعلي كافر، وإنما الذي قالوا: إن عَلِيًّا رضي بالتحكيم، والتحكيم الذي رضيه علي كفر، فهو كافر.

هذا القول الذي ثبت عن الخوارج ـ أعني: أنهم يكفرون بالذنوب ـ يشير إلى حقيقة اعتقادهم في الإيمان، فإنهم لما كفروا بالذنوب، والذنوب أمور عملية، دل ذلك على أنهم يعتقدون أن الإيمان ليس أمرًا قلبيًّا فقط، وإنما هو حقيقة مركبة من الظاهر والباطن.

وبناءً عليه، يمكن أن ننسب إلى الخوارج أنهم يقولون: إن الإيمان حقيقة مركبة من الظاهر والباطن، ولكن ليس بناءً على أقوال منصوصة عنهم، وإنما تخريجًا على أقوالهم التي نُقلت إلينا، وتصرفاتهم التي وصلت إلينا.

فإن قيل: الأشعري نقل إجماع الخوارج ـ إلا النجدات ـ على تكفير صاحب الكبيرة، فهذا يدل على أنه يرى أن مشكلة الخوارج في هذه القضية.

قيل: ليس الأمر كذلك؛ لأن البحث ليس في أن الخوارج يكفرون بالكبيرة، وإنما البحث في تحديد مقومات مذهبهم الأساسية، فهم مع تكفيرهم لصاحب الكبيرة يكفرون بما ليس بمكفر في الشريعة كما سبق بيانه.

تنبيهٌ:

الذين يبحثون في باب الإيمان في هذا الموطن يذكرون مبحثًا طويلًا، وهو مبحث حكم صاحب الكبيرة عند الخوارج، وأنهم يحكمون عليه بالكفر في الدنيا والآخرة، ويذكرون نصوصًا شرعية كثيرة يشيرون فيها إلى أن الخوارج استدلوا بها.

ولا أعلم من أين أتوا بتلك النصوص والاستدلالات!! وما المستند الذي اعتمدوا عليه في أن الخوارج استدلوا بهذه النصوص، وأنهم كانوا يقولون: إن هذه النصوص دالة على تكفير صاحب الكبيرة! فالخوارج لم تنقل إلينا كتبهم، ولم يكن أساس الإشكال عندهم في حكم صاحب الكبيرة؛ فيكف يصح ذلك النقل عنهم؟!

الطائفة الثانية ممن يندرج ضمن الوعيدية: المعتزلة:

وهم أكثر من يمثل مذهب الوعيدية، ولكن الملاحظ في مصنفات المعتزلة التي وصلت إلينا أن بحثهم في الإيمان قليل جدًّا؛ لأنهم لم يخوضوا في حقيقة الإيمان بما يناسب هذا المبحث، ولم يذكروا كثيرًا من التفاصيل التي خاض فيها أهل السُّنَّة والجماعة أو المرجئة، وإنما يذكرون حقيقة الإيمان عرضًا، وأكثر تركيزهم فيما يتعلق بمبحث الإيمان على حكم صاحب الكبيرة.

بل حكم صاحب الكبيرة عندهم له أصل مفرد، وهو المنزلة بين المنزلتين، فتراهم يبدؤون في مبحث الإيمان بحكم صاحب الكبيرة، ثم يذكرون في أثناء كلامهم شذرات تتعلق بحقيقة الإيمان وبعض تفاصيله.

ومع ذلك يمكن أن يقال: إن **مذهب المعتزلة في الإيمان يقوم على أربعة أصول أساسية**، وتحديد هذه الأمور مبني على التأمل والاجتهاد في تحرير مذهبهم.

الأصل الأول: أن الإيمان حقيقة مركبة من الظاهر والباطن:

ومعنى هذا الأصل: أن المعتزلة يؤمنون بأن الإيمان يتكوّن مما في الباطن والظاهر، وأن حقيقته مركبة منهما، وفي بيان هذا المعنى يقول القاضي عبد الجبار تعليقًا على قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢]: «يدل على أشياء، منها: أن الإيمان ليس هو القول باللسان أو اعتقاد القلب على ما ذهب المخالف إليه ـ يعني: المرجئة ـ، ولكنه كل واجب وطاعة؛ لأنه تعالى ذَكر في صفة المؤمن ما يختص بالقلب وما يختص بالجوارح لما اشترك الكل في أنه من الطاعات والفرائض»[(١)].

فهذا القول يدل على أن القاضي عبد الجبار يرى أن الإيمان مركب من هذه الأمور الثلاثة: القلب، واللسان، والجوارح.

ويقول الزمخشري: «فإن قلت: ما الإيمان الصحيح؟ قلت: أن يعتقد الحق ويعرب بلسانه ويصدق بعمله، فمن أخل بالاعتقاد، وإن شهد وعمِل فهو منافق، ومن أخل

(١) متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار (٣٨١).

بالشهادة فهو كافر، ومن أخل بالعمل فهو فاسق»[(١)]. وهذا نص ظاهر في أن الإيمان حقيقة مركبة من الاعتقاد والقول والفعل.

ونقل ابن المرتضى في «طبقات المعتزلة» إجماع المعتزلة على أن الإيمان قول وعمل واعتقاد[(٢)].

ومما يدل على ذلك أن المعتزلة اختلفوا في الأعمال الظاهرة التي تدخل في الإيمان على قولين: فمنهم من قال: الأعمال التي تدخل في الإيمان هي الفرائض والنوافل، وهذا القول قال به أبو الهُذيل، ورجَّحه القاضي عبد الجبار في عدد من كتبه.

ومنهم من يقول: إن الذي يدخل في الإيمان هو الفرائض فقط، وأما النوافل فلا تدخل، وهو قول أبي علي، وأبي هاشم، وغيرهما من المعتزلة.

فهذا الاختلاف يدل على أن المعتزلة يرون أن الإيمان حقيقة مركبة من الباطن والظاهر، فاختلافهم يدل على أنهم مجمعون على أن الأعمال الظاهرة داخلة في الإيمان، ولكنهم اختلفوا هل هي كل الأعمال الظاهرة أم الفرائض فقط؟

بل صرح بعض الوعيدية المتبنين لقول المعتزلة والخوارج بأن الإيمان مركب، وممن صرح بذلك عبد العزيز الثميني الإباضي، حيث يقول: «وقيل: الإيمان مركب من الاعتقاد والإقرار والعمل، وهو الصحيح عندنا»، ويقول المحشي ـ أحد أئمة علماء الإباضية المتأخرين ـ: «والإيمان عندنا مركب من القول والعمل كما هو معلوم»[(٣)]، ثم رد على المرجئة الذين يقولون: إن الإيمان ليس مركبًا، ويقول أحد الباحثين المعاصرين من الإباضية: «يُثبت الإباضية أن الإيمان مركب»[(٤)].

فهذه الأقوال تدل على أن المستقر عند الوعيدية ـ المعتزلة والإباضية ـ أن الإيمان حقيقة مركبة من الظاهر والباطن.

وممن نص على ذلك ابن تيميَّة، حيث يقول: «زعمت الخوارج والمعتزلة أن الذنوب الكبيرة ـ ومنهم من قال: والصغيرة ـ لا تُجامع الإيمان أبدًا؛ بل تنافيه وتفسده كما يفسد الأكل والشرب الصيام، قالوا ـ يعني: المعتزلة والخوارج ـ: لأن الإيمان هو فعل المأمور وترك المحظور، فمتى بطل بعضه بطل كله كسائر المركبات»[(٥)].

---

(١) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري (١/ ٣٩).
(٢) انظر: شرح المنية والأمل (١٢٦).
(٣) حاشية على كتاب الوضع (٩)، بواسطة: البعد الحضاري للعقيدة الإباضية (٤٩٥).
(٤) البعد الحضاري للعقيدة الإباضية، فرحات الجعبيري (٤٩٤).
(٥) مجموع الفتاوى (١٢/ ٤٧٠).

فهذا التقرير يدل على أن ابن تيميَّة يرى أن المعتزلة يتعاملون مع الإيمان على أنه مركب كسائر المركبات.

وهذا يدل على خطأ ما ذهب إليه بعض المعاصرين من أن المعتزلة لا يرون أن الإيمان حقيقة مركبة، حيث يقول في تصوير قولهم: «وأما المعتزلة والخوارج من جهة، والمرجئة من جهة أخرى، فقد اتفق جميعهم على أن الإيمان حقيقة واحدة مشتركة بين المؤمنين في جميع الأعصار والأحوال؛ أي: هو ماهية معينة، إما أن توجد، وإما أن تُفقد، فلا أبعاض له بحيث يذهب بعضه ويبقى بعضه، وهذا ما سبق إيضاحه فيما مضى من مباحث، وعلى هذا قالوا: إن الإيمان لا يكون حقيقة مركبة من أمور، أو هي هيئة جامعة لأمور»(١).

ولكن هذا التقرير خطأ؛ لأنه مخالف لصريح أقوال الوعيدية في توصيف قولهم، ولأن هذا القول يقوم على الخلط بين أمرين: بين مقام البحث في حقيقة الإيمان عند الخوارج والمعتزلة، ومقام حكم هذه الحقيقة، فمقام حقيقة الإيمان عند المعتزلة والخوارج مركب من أمور ثلاثة، وأما حكم هذه الحقيقة عندهم فهي لا تقبل الزيادة ولا النقصان، فلما رآهم قالوا: إن حكم الإيمان لا يقبل الزيادة ولا النقصان؛ ظن أنهم يتحدثون عن الحقيقة من حيث هي.

الأصل الثاني: أن الإيمان حقيقة ثابتة لا تقبل الزيادة ولا النقصان:

في تحقيق نسبة هذا الأصل إلى مذهب المعتزلة إشكال، فمن العلماء من ينسبه إليهم، ومن العلماء من ينسب إليهم نقيضه، وكلمات المعتزلة فيها ما يشعر بالتناقض.

فممن نسب أنهم يقولون: إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص: أبو يعلى في كتابه «مختصر المعتمد»، وفي كتابه «مسائل الإيمان»؛ حيث يقول لما ذكر مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في الزيادة والنقصان: «خلافًا للمعتزلة في قولهم: لا يزيد ولا ينقص، لا في ثوابه ولا في نفسه»(٢).

وممن نسب إلى المعتزلة أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص: ابن تيميَّة كما هو ظاهرٌ في النص الذي نقل قبل قليل، فقد ذكر فيه أنهم يرون أن الإيمان حقيقة واحدة لا تقبل الزيادة ولا النقصان.

ولم أقف على نص للمعتزلة صرحوا فيه بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ بل هناك نصوص جاء فيها التصريح بالزيادة والنقصان، ومن ذلك: قول القاضي عبد الجبار:

---

(١) ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، سفر الحوالي (٤٧٧).

(٢) المعتمد في أصول الدين، أبو يعلي (١٨٩).

«الكلام في أن الإيمان يزيد وينقص»، قال: «وجملة ذلك أن المرجح بالإيمان إذا كان إلى أداء الطاعات الفرائض منها والنوافل ـ يعني: إذا كان المرجح بالإيمان أنه هو أداء الطاعات كلِّها الفرائض والنوافل ـ وإلى اجتناب المقبحات، فإن ذلك مما يدخله الزيادة والنقصان بلا إشكال»، ثم ذكر عددًا من النصوص التي فيها التصريح بزيادة الإيمان ونقصانه، فقال معلِّقا: «هذه كلها ـ كما ترى ـ تدل على أن الإيمان ما ادعيناه ـ أي: أنه حقيقة مركبة ـ وأن النوافل داخلة في الإيمان، كما تدل على أنه يزيد وينقص»(١)، وقال الحاكم الجُشَمِي أحد كبار علماء المعتزلة والزيدية: «الإيمان يزيد وينقص عندنا»(٢).

ونسب إليهم ابن حزم أن الإيمان يزيد وينقص حيث يقول: «ذهب سائر الفقهاء وأصحاب الحديث والمعتزلة والشيعة وجميع الخوارج إلى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب بالدين، والإقرار به باللسان، والعمل بالجوارح، وأن كل طاعة وعمل خير ـ فرضًا كان أو نافلة ـ فهي إيمان، وكلما ازداد الإنسان خيرًا ازداد إيمانه، وكلما عصى نقص إيمانه»(٣).

ومع ذلك؛ فهناك تصريحات للمعتزلة فسروا فيها زيادة الإيمان ونقصانه بأنه الزيادة في الفرائض وليست في حقيقته؛ أي: أن الزيادة ليست راجعة إلى حقيقة الإيمان نفسها، وإنما هي راجعة إلى ما يجب على العباد، فما يجب على العباد يزيد وينقص، والناس فيه يتفاضلون، ومن ذلك قول القاضي عبد الجبار تعليقًا على قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢]: «يدل على أشياء منها: أنه يدل على أن الإيمان يزيد وينقص على ما نقوله؛ لأنه إذا كان عبارة عن هذه الأمور التي يختلف فيها التعبد على المكلفين، فيكون اللازم لبعضهم أكثر مما يلزم الغير، فتجب صحة الزيادة والنقصان، وإنما كان يمتنع ذلك لو كان الإيمان خصلة واحدة، وهو القول باللسان أو اعتقادات مخصوصة بالقلب»(٤).

فحاصل هذا القول: أن الإيمان يزيد وينقص، ولكن الزيادة والنقصان ليست راجعة إلى حقيقة الإيمان، وإنما إلى ما يجب على العباد، فما يجب على زيد قد يكون أكثر مما يجب على عمرو؛ فيقع التفاضل والنقصان من هذه الجهة.

ويقول القاضي عبد الجبار أيضًا: «فإن قيل: أفتقولون في الإيمان بأنه يزيد وينقص؟

(١) شرح الأصول الخمسة (٨٠٢).
(٢) عيون المسائل (٢٧٠).
(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٣/١٠٦).
(٤) متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار (٣٨١).

قيل: نعم؛ لأن الإيمان واجب يلزم المكلف القيام به، والواجب على بعض المكلفين أكثر من الواجب على غيره، فهو يزيد وينقص من هذا الوجه»(١).

وسواء قلنا: إن المعتزلة يقولون بهذا الأصل أو لا يقولون، فإن معناه ليس حاضرًا عند المعتزلة، لا من جهة الاستدلال عليه، ولا من جهة التخريج والبناء عليه، فحين ننظر في مقالات المعتزلة في الأسماء والأحكام في صاحب الكبيرة بالخصوص لا نراهم يذكرون هذا الأصل، وإنما يذكرون أصولًا أخرى قد تكون مفرعة على هذا الأصل، وقد لا تكون، كما سيأتي بيانه.

وأما الإباضية فقد اختلفت أقوالهم في هذه المسألة إلى ثلاثة أقوال، فمنهم من قال: الإيمان يزيد وينقص، ومنهم من قال: الإيمان يزيد ولا نقول: ينقص، وإنما نقول يضعف، ومنهم من قال: الإيمان يزيد ولا ينقص(٢).

الأصل الثالث من أصول المعتزلة: أن اسم الإيمان ووصفه لا يكون إلا للتقي البر، ولا يكون لغيره:

ومعنى هذا الأصل: أن اسم الإيمان نُقل عن معناه في اللغة، وأضحى يستعمل في نصوص الشريعة بمعنى مخصوص، ولا يطلق هذا المعنى إلا على المؤمن المتصف بالتقوى والبر والخيرية، فلا يطلق اسم الإيمان ولا حكمه إلا على من اتصف بتلك الصفات فقط.

وفي بيان هذا المعنى يقول القاضي عبد الجبار في سياق حديثه عن حكم صاحب الكبيرة: «وهذه الجملة ـ يعني: حكم صاحب الكبيرة ـ تنبني على أن اسم المؤمن صار بالشرع اسمًا لمن يستحق المدح والتعظيم، وأنه غير مبقى على موضع اللغة، وأما الذي يدل على أنه صار بالشرع اسمًا لمن يستحق المدح والتعظيم هو أنه تعالى لم يذكر اسم المؤمن إلا قد قرن إليه المدح والتعظيم»(٣).

فأنت ترى أنه بنى حكم صاحب الكبيرة على هذه الحقيقة، وصرح بلفظ البناء، وحين أراد أن يستدل على إثبات قوله في حكم صاحب الكبيرة لم يستحضر عدم زيادة الإيمان ونقصانه، وإنما استحضر معاني أخرى، فيدل هذا على أن هذا الأصل أصل مستقل عندهم في حقيقة الإيمان.

---

(١) المختصر في أصول الدين، القاضي عبد الجبار (٣٨٤).

(٢) انظر في نقل مقالاتهم: البعد الحضاري للعقيدة الإباضية، فرحات الجعبيري (٤٩٨).

(٣) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار (٧٠٢).

الأصل الرابع من أصول المعتزلة في الإيمان: أن استحقاق الثواب والعقاب لا يجتمع في شخص واحد:

ومعنى هذا الأصل: أنه لا يمكن أن يكون الشخص الواحد مستحقًّا للثواب والعقاب في آن واحد، ويستحيل أن يتصف بالموجبين معًا؛ بل لا يتصف إلا بواحد منهما، إما أن يكون مستحقًّا للثواب فقط، وإما أن يكون مستحقًّا للعقاب فقط.

وهذا الأصل توارد على ذكره علماء المعتزلة، وفي بيانه يقول الحاكم الجُشَمِي في أثناء كلامه عن أن المكلفين على ضربين: «منهم من يستحق الثواب، ومنهم من يستحق العقاب، ومستحق الثواب صنفان: من يستحق ثوابًا عظيمًا ودرجة عالية وهم الأنبياء، ومن يستحق الثواب دون ذلك وهم المؤمنون، ومن يستحق العقاب صنفان: مستحق لعذاب عظيم وهم الكفار، ومستحق لعذاب دونه وهم الفساق»(١).

فاقتصر على تقسيم المكلفين إلى قسمين فقط، ولم يذكر أن منهم من هو مستحق للثواب والعقاب في معًا.

ثم ذكر الأسماء التي تطلق على كل نوع من تلك المراتب الأربع؛ فذكر أن الذي يستحق الثواب العظيم يسمى: النبي أو الرسول، والذي يستحق الثواب الذي دون ذلك يسمى: المؤمن والمسلم والتقي وولي الله، وكل ذلك أسماء مدح، والذي يستحق العذاب الشديد: الكافر والمنافق والمشرك، والذي يستحق العذاب الذي دون ذلك يسمى: الفاسق والمنافق.

وأنت ترى أن المعتزلة في هذا المبحث تعاملوا مع النصوص تعاملًا ظاهريًّا، بحيث إنهم أصبحوا يحاكمون جميع النصوص ودلالاتها على الظواهر التي فهمومها فقط، ولم يعتبروا الإجماع ولا فهوم الصحابة رضي الله تعالى عنهم.

وبناءً على هذا الأصل الرابع انتهوا إلى نتيجة حاصلها: أن مراتب الدين ثلاث هي: الإيمان، والكفر، والفسق، وأن هذه المراتب متناقضة، ومعنى تناقضها: أنها لا يمكن أن تجتمع في شخص واحد، فمن اتصف بالإيمان فلا يمكن أن يتصف بالكفر ولا بالفسق، ومن اتصف بالفسق فلا يمكن أن يتصف بالكفر، وهكذا.

فهذه النتيجة التي انتهوا إليها قد تَخَرَّج على عدم زيادة الإيمان ونقصانه، ولكن لم أجد أحدًا من المعتزلة نص على أنها مبنية على ذلك على هذا المعنى، وإنما إذا أرادوا أن يبينوا مستنداتهم على هذا المعنى وأدلتهم لهذا الأصل يذكرون نصوص الكتاب والسُّنَّة ومآخذ اللغة، ولا يذكرون أنها مبنية على أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، فهذا الأصل غير حاضر عندهم.

---

(١) تحكيم العقول في تصحيح الأصول (١٩٥).

بل قد يقال: إن عدم زيادة الإيمان ونقصانه مبني على هذا الأصل، وليس العكس؛ أي: أن على التسليم بأن المعتزلة يقولون بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، فهم بنوا هذا على أن الأدلة الشرعية تدل على أن المعين لا يجتمع فيه استحقاق المدح والذم في آن وحد.

ومما يشير إلى ذلك: أن المعتزلة اختلفوا في النوافل هل هي داخلة في الإيمان أم لا؟ كما سبق، والذين قالوا: إن النوافل لا تدخل في الإيمان احتجوا بأنها لو كانت من الإيمان لكان ذلك يعني: أنه إذا ترك المرء نافلة يكون تاركًا لبعض الإيمان، ويصير بذلك ناقص الإيمان غير كامله، وقد عُرف خلافه.

فأجاب الذين يقولون بأن النوافل داخلة في الإيمان من المعتزلة فقالوا: لا يلزم أن نقول بأن الإيمان ينقص؛ لأن ذلك يوهم الخطأ ويقتضي أن يكون مستحقًّا للذم، فلم يعللوا قولهم بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وإنما عللوا بتعليل آخر.

فأنت ترى أن الأصل الذي كان حاضرًا هو أن الاستحقاق لا يكون متعددًا، وإنما لا بد أن يكون متوحدًا؛ إما المدح فقط، وإما الذم فقط.

قد يقال: كلامهم يتفق في المعنى مع قولنا: الإيمان لا يزيد ولا ينقص، ولكنهم عبروا بتعبير آخر.

ونقول: قد نسلم بذلك، ولكننا إذا أردنا أن نصور مذهب المعتزلة علينا أن نلتزم ألفاظهم التي استعملوها، ولا نأتي بألفاظ أخرى.

وأيضا فإن طرائق استدلال المعتزلة على أصلهم هذا ليست هي طرائق استدلال المرجئة على قولهم بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، فلما استقر عند بعض الدارسين بأن المعتزلة يقولون: إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، والمرجئة يقولون: إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ ظن أن أدلة المعتزلة هي نفسها أدلة المرجئة على هذا الأصل، والحقيقة أن أدلة المعتزلة ومسالكهم مختلفة عنها عند المرجئة.

الآثار التي ترتبت على أصول المعتزلة في الإيمان:

ترتبت آثار كثيرة على هذه الأصول التي اعتمدها المعتزلة في بناء مذهبهم في حقيقة الإيمان، **ومن تلك الآثار**:

• الأثر الأول: أن الكفر حقيقة متعددة الجهات:

ومعنى هذا الأصل: أن الكفر قد يكون بالعمل كما قد يكون بالاعتقاد؛ فالمسلم قد يكفر عند المعتزلة بالعمل، ولا ينحصر الكفر في العمل القلبي.

وهذا الأثر مبني على الأصل الأول، وهو أن الإيمان حقيقة مركبة.

• الأثر الثاني: أن صاحب الكبيرة ليس مؤمنًا ولا كافرًا، وإنما هو في منزلة بينهما:

وحاصل مذهب المعتزلة في فاعل الكبيرة: أنه ليس بمؤمن ولا كافر، فلا يعطى اسم الإيمان ولا حكمه، وفي الوقت نفسه لا يعطى اسم الكفر ولا حكمه، وإنما هو في منزلة بين المنزلتين، بين منزلة الإيمان ومنزلة الكفر.

وفي بيان هذا المعنى يقول القاضي عبد الجبار: «إن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، فلا يكون اسمه اسم الكافر، ولا يكون اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقًا»(١). فالاسم الذي يطلق على فاعل الكبيرة عندهم إذن هو الفاسق.

وذكر أن المرتبة التي يكون فيها هي مرتبة الفسق، فقال: «وكذلك صاحب الكبيرة له حكم بين الحكمين، فلا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن؛ بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الذي ذكرناه، وهذا هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر، ولا منزلة المؤمن؛ بل له منزلة بينهما وهي منزلة الفسق»(٢).

ويقول ابن المرتضى وهو يسوق ما أجمعت عليه المعتزلة: «أما ما أجمعت عليه المعتزلة فقد أجمعت على المنزلة بين المنزلتين، وهو أن الفاسق لا يسمى مؤمنًا ولا كافرًا»(٣).

ويقول أبو القاسم البلخي الكعبي ـ أحد أئمة المعتزلة الكبار ـ: «أجمعوا على أن الفاسق المرتكب للكبائر لا يستحق أن يسمى بالاسم الشريف الذي هو الإيمان والإسلام، ولا بالكفر؛ بل يسمى بالفسق، كما سماه الله، وأجمع عليه أهل الملة»(٤).

فالمعتزلة إذن يرون أن صاحب الكبيرة ينتفي عنه الإيمان اسمًا وحكمًا، ولا يثبت له وصف الكفر اسمًا وحكمًا، وإنما يثبت له شيء آخر اسمًا وحكمًا، وهو الفسق.

وهذه العقيدة من أغرب العقائد، وهي قائمة على تناقضات عجيبة من المعتزلة، ومن أظهر ما فيها من العجائب: أنهم لما قالوا بأن صاحب الكبيرة لا يكون مؤمنًا اسمًا وحكمًا قالوا: لا يعطى أحكام الكافر، فلا يعامل في الدنيا بأحكام الكافر، وإنما يعامل في الدنيا بأحكام المسلم في المناكحة، وفي الميراث، وفي طريقة الدفن، وغيرها من الأحكام،

---

(١) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار (٦٩٧).

(٢) المرجع السابق.

(٣) المنية والأمل، ابن المرتضى (٦).

(٤) المقالات (٧٥).

واستدلوا على ذلك بإجماع الصحابة والتابعين على أن صاحب الكبيرة لا يعامل بأحكام الكفر.

يقول القاضي عبد الجبار في سياق نقده لقول الذين حكموا على صاحب الكبيرة بالكفر: «قلنا: هذا خلاف ما أجمع عليه الصحابة، فإنهم اتفقوا على أن صاحب الكبيرة لا يحرم الميراث، ولا يمنع من المناكحة والدفن في مقابر المسلمين»[(١)].

وهذا الاستدلال يدل على أن إجماع الصحابة معتبر عندهم، ولهذا جعلوه حجة على الخوارج، ولكنهم لما قالوا: إن صاحب الكبيرة خالد مخلد في النار لم يستدلوا بإجماع الصحابة ولم يعتبروه، مع أن إجماع الصحابة في هذه القضية مستقر كما أنه مستقر في تلك، ومع ذلك لم يستحضروه ولم يستدلوا به، فهذا تناقض صارخ في تركيبة القول وفي طريقة الاستدلال على القول.

وهذا القول ـ أعني: أن صاحب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين ـ مبني على الأصل الثالث والرابع من أصولهم في حقيقة الإيمان، فلما كان اسم الإيمان ووصف الإيمان عندهم لا يتعلق إلا بالتقي البَر، وكان استحقاق الثواب والعقاب لا يجتمع في شخص واحد، انتهوا إلى تلك النتيجة.

وهذا القول الذي قال به المعتزلة لا شك أنه قول ساقط؛ بل هو من شذوذات الأقوال التي قيلت في الإيمان، **ويمكن أن ينقض بعدد من الأوجه**:

الوجه الأول: أنه مناقض للضرورة الشرعية، فنصوص الكتاب والسُّنَّة تضافرت وتواترت وتواردت على أن الناس إما مؤمن أو كافر، وعلى أن الأحكام التي تعطى للناس إما أحكام الإيمان، وإما أحكام الكفر.

ومن ذلك قول الله ﷻ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾ [التغابن: ٢]، وقول الله ﷻ: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَـٰنِكُمْ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [آل عمران: ١٠٦]، فهذه ضرورة من الضرورات القطعية في نصوص الشريعة.

ومع ذلك خالفها المعتزلة، وأجابوا عن هذه الضرورة بأن قالوا: إن ذكر النصوص التي لم تذكر إلا قسمين لا ينفي وجود الثالث.

ولكن هذا الجواب غير صحيح؛ لأنا نتحدث عن نصوص كثيرة تواردت على ذكر القسمين فقط، وتتحدث عن مسألة متعلقة بأصل من أصول الدين، فلا يتصور أن تكون مسألة بهذه المنزلة من الدين تتوارد النصوص فيها على ذكر نوعين فقط، ويبقى نوع آخر لم تذكره، هذا مستبعد جدًّا.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار (٧١٣).

الوجه الثاني: أنهم متناقضون في الاستدلال على قولهم، فقد اعتمدوا إجماع الصحابة والتابعين على جزء من قولهم، ولم يعتمدوه في جزء آخر، مع أنه مستقر ومتحقق كما سبق بيانه.

تنبيهٌ:

وقد نقد بعض الدارسين قول المعتزلة من جهة أخرى، فذكر أنه مخالف للضرورة العقلية، فإن الضرورة العقلية تدل على أن الإيمان والكفر نقيضان؛ والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان في محل واحد، وهم في صاحب الكبيرة رفعوهما معًا عنه.

وهذا النقد ليس ملزمًا للمعتزلة؛ لأنهم لا يرون أن الإيمان والكفر متناقضان عقلًا، وإنما هما ضدان، فقد يرتفعان عن المعين ويثبت وصف ثالث، وهو وصف الفسق.

فائدة:

وافق الإباضية ـ وخاصةً المعاصرين منهم ـ مذهب المعتزلة في حكم فاعل الكبيرة؛ فالخلاف بينهم وبين المعتزلة في هذه القضية خلاف لفظي؛ فالإباضية يقولون: صاحب الكبيرة كافر كفر نعمة، ويعطى في الدنيا أحكام المسلم، ويصرحون بأنه كافر؛ أي: الاسم الذي يعطى له اسم كفر نعمة، وأحيانًا يطلقون عليه لفظ الموحد وليس لفظ الفاسق، وأما الأحكام التي تعطى له في الدنيا فهي أحكام الإسلام.

وأما في الآخرة فهو خالد مخلد في النار كما قال المعتزلة، وكذلك يقولون في صاحب الصغيرة إذا أصر عليها.

فأنت ترى أن الخلاف بينهم هو خلاف لفظي؛ بل قد صرح بعضهم بذلك، فذكر أن الخلاف بين الإباضية وبين المعتزلة في حكم فاعل الكبيرة خلاف لفظي.

بناء على هذا الكلام لا يصح أن تجعل الإباضية في هذه المسألة ممثلة لقول الخوارج؛ فالإباضية في هذه المسألة أقرب إلى المعتزلة من مذهب الخوارج.

المذهب الثاني من المذاهب المنحرفة في باب الإيمان: مذهب الوعدية:

والمراد بالوعدية: الذين غلبوا جانب الوعد على جانب الوعيد، ويسمون في كتب المقالات: المرجئة.

إطلاقات لفظ المرجئة:

يطلق لفظ المرجئة عند المتقدمين على **صنفين**:

الصنف الأول ـ وتسمى المرجئة الأولى ـ: والمراد بهم من أرجأ أمر علي وعثمان وتوقف فيهما، فلم يحكم عليهما بإيمان أو كفر، وقد فسر الإرجاء بهذا المعنى ابن سعد في «الطبقات»، فإنه لما ذكر محارب بن دثار قال: «كان من المرجئة الأولى الذين كانوا

يرجئون عليًّا وعثمان، ولا يشهدون بإيمان ولا كفر»[١].

وهذا النوع من الإرجاء هو الذي تبناه الحسن بن محمد ابن الحنفية من أبناء علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وكتب في هذا المذهب كتابه المشهور في الإرجاء، وهو كتاب مكون من ورقتين سماه «كتاب الإرجاء»، وقد اطلع الإمام الذهبي على هذا الكتاب، وبيَّن مراده ومضمونه، فقال: «الإرجاء الذي تكلم به معناه: أنه يرجئ أمر عثمان وعلي إلى الله، فيفعل فيهم ما يشاء، ولقد رأيت أخبار الحسن بن محمد في «مسند علي رضي الله عنه» ليعقوب بن شيبة، فأورد في ذلك كتابه في الإرجاء، وهو نحو ورقتين، فيها أشياء حسنة، وذلك أن الخوارج تولت الشيخين وبرئت من عثمان وعلي، فعارضتهم السبئية، فبرئت من أبي بكر وعمر وعثمان، وتولت عليًّا، وأفرطت فيه، وقالت المرجئة الأولى: نتولى الشيخين ونرجئ عثمان وعليًّا، فلا نتولاهما ولا نتبرأ منهما»[٢].

الصنف الثاني: مرجئة الإيمان، والمراد بها الطوائف التي خاضت في باب الإيمان وأخرجت العمل الظاهر من حقيقته:

وسموا بذلك لأنهم أخرجوا العمل من الإيمان؛ فأرجؤوا منزلته؛ فالإرجاء مأخوذ من التأخير، يقال: أرجأ الشيء؛ أي: أخّره، فمن أخرج العمل من مسمى الإيمان فقد أرجأ منزلة العمل وأخّرها فلم يجعلها في مرتبتها اللائقة بها.

وإدراك الفرق بين هذين الصنفين يساعد كثيرًا في فهم عدد من العبارات التي وردت عن الأئمة، ومن ذلك قول بعض أئمة السلف أن الخوارج هم المرجئة، يقول الإمام أحمد: «الخوارج هم المرجئة»[٣]، ومن ذلك: قول بعض أئمة السلف: «هؤلاء من مرجئة الخوارج».

وظاهر هذه الأقوال مشكل؛ إذ المعروف أن الفكر الخارجي يناقض الفكر الإرجائي، ولكن إذا استحضرنا أن المرجئة قد يراد بهم من توقف في أمر علي وعثمان بمعنى: أنه لم يحكم بإيمان علي؛ فهو فيه خصلة أو مادة من مواد الخوارج.

تنبيهٌ:

قبل أن ندخل في تفاصيل مذهب المرجئة لا بد أن ننبه على أنه ليس المراد من أصل فكرة المرجئة الدعوة إلى ترك العمل، وإنما الأصل فيها الغلط في فهم دلالات النصوص في تحديد منزلة العمل من حقيقة الإيمان؛ فالمرجئة الأولون لم يكن غرضهم أن يَدعُوا

---

(١) الطبقات الكبرى، ابن سعد (٦/ ٣٠٧).

(٢) تاريخ الإسلام، الذهبي (٢/ ١٠٨٢).

(٣) ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، سفر الحوالي (٢٤٨).

الناس إلى ترك العمل ويفرطوا فيه، وإنما غاية ما كان لديهم أنهم غلطوا، ففهموا النصوص على غير وجهها، فأخرجوا العمل من مسمى الإيمان، فلم يكن الإرجاء دعوة إلى ترك العمل كما وصل الحال إليه عند المتأخرين من بعض الطوائف المنحرفة.

• طوائف مرجئة الإيمان:

الطوائف التي يشملها الإرجاء وتندرج ضمن مذهب المرجئة كثيرة، أوصلها أبو الحسن الأشعري إلى اثنتي عشرة طائفة في كتابه «المقالات» وذكر كل طائفة وما تقول في الإيمان.

وقد اختلفت مسالك الدارسين في عرض مذهب المرجئة على مسلكين:

المسلك الأول: من يعرض مذهب المرجئة بناء على الطوائف، فيذكر كل طائفة وما تقول في الإيمان، وهذا ما صنعه الأشعري وغيره.

المسلك الثاني: من يعرض مذهب المرجئة بناءً على الأقوال وحقائقها.

والمسلك الثاني هو المسلك الدقيق والصحيح؛ لأنه ينطلق من الأمور المؤثرة في حقائق الأقوال وفي تصنيفها، وهذا المسلك هو الذي سلكه ابن تيميَّة في عدد من كتبه، حيث يقول في بعض المواضع: «والمرجئة ثلاثة أصناف: الذين يقولون: الإيمان مجرد ما في القلب، ثم من هؤلاء من يدخل فيه أعمال القلوب وهم أكثر فرق المرجئة، كما قد ذكر أبو الحسن الأشعري أقوالهم في كتابه، وذكر فرقًا كثيرة يطول ذكرهم، لكن ذكرنا جمل أقوالهم، ومنهم من لا يدخلها في الإيمان، كجهم ومن اتبعه كالصالحي، وهذا الذي نصره هو وأكثر أصحابه، والقول الثاني: من يقول: هو مجرد قول اللسان، وهذا لا يعرف لأحد قبل الكرامية، والثالث: تصديق القلب، وقول اللسان، وهذا هو المشهور عن أهل الفقه والعبادة»[(١)].

فابن تيميَّة أرجع أصول أقوال المرجئة إلى ثلاثة أقوال أساسية، وهذا التقسيم هو الذي سنعتمده وسنضيف قولًا رابعًا، **فتصبح أصول أقوال المرجئة أربعة أقوال:**

• القول الأول من أقوال المرجئة: أن الإيمان اعتقاد القلب والقول باللسان:

ومعنى هذا القول: أن الإيمان حقيقة مركبة من الاعتقاد القلبي الذي هو التصديق، والنطق باللسان، وهذا القول قال به مرجئة الفقهاء، وهم طائفة من الفقهاء اختلط عليهم الأمر؛ فظنوا أن العمل الظاهر ليس داخلًا في حقيقة الإيمان.

---

(١) الإيمان، ابن تيمية (١٥٥).

وذهبوا إلى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، ولا يستثنى فيها، وأما موقفهم من أعمال القلوب فليس لهم فيه حديث مخصوص، وكلام ابن تيمية تنوع في هذه القضية؛ ففي بعض كلامه لا يجزم بنسبة ذلك إليهم، وإنما يذكره في مقام الإلزام لهم، وفي بعض المواضع يجزم بأنهم يخرجونها من حقيقة الإيمان(١).

وأنت ترى أن حقيقة هذا القول ترجع إلى أن الإيمان حقيقة مركبة، ولكنها حقيقة مركبة ناقصة عما هي عليه عند أهل السُّنَّة والجماعة.

فمن يقول: المرجئة أجمعوا على أن الإيمان ليس حقيقة مركبة فقوله ليس دقيقًا؛ بل هناك عدد من طوائف المرجئة يقولون: إن الإيمان حقيقة مركبة، لكنهم لا يدخلون العمل الظاهر في هذه الحقيقة؛ فالإشكال عندهم في كونهم أنقصوا التركيب، وليس في عدم إقرارهم بأصل التركيب.

وهذا القول هو أول أقوال الإرجاء ظهورًا وأقل انحرافًا، يقول ابن تيميَّة: «كانت هذه البدعة أخف البدع»(٢).

وقد اختلف العلماء في أول من قال بهذا القول على أقوال كثيرة، منهم من قال: هو ذر بن عبد الله الهمذاني، ومنهم من قال: قيس الماصر، ومنهم من قال: حمَّاد بن أبي سليمان.

وكل هؤلاء الثلاثة كانوا في عصر واحد؛ فالترجيح الدقيق الجازم صعب جدًّا، إلا أن ثمة دلالات وإشارات تدل على أن أول من قال بذلك هو حماد بن أبي سليمان رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وهو ما رجحه ابن تيميَّة في بعض كلامه.

وذكر ابن تيميَّة في عدد من المواطن أن مأخذ طائفة مرجئة الفقهاء مختلف عن مأخذ الطوائف الأخرى في الإيمان، فمأخذهم راجع إلى دلالات نقلية أخطؤوا في فهمها، بخلاف مرجئة المتكلمين، فإنهم كانوا ينطلقون من أصول كلية عقلية.

وهذا المأخذ هو الموجود عند ابن حزم، فإنه يقول: الإيمان يزيد وينقص، وخاصة في الأعمال، أما في التصديق فلا يقول بذلك، ورد على المرجئة، إلا أنه انتهى إلى نتيجة مقاربة لقول المرجئة، وهي أن تارك جنس العمل ليس كافرًا، ومأخذه مأخذ نقلي، وليس عقليًّا.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٧/ ١٩٥)، وجامع الرسائل، جمع: عزير شمس (٥/ ٢٤٦).

(٢) مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٨).

• موقف أئمة السلف من مرجئة الفقهاء:

الذي يقرأ مواقف أئمة السلف من مذهب الإرجاء يجدها مواقف شديدة، تضمنت أنواعًا من الشناعة وألوانًا كبيرة من الإنكار، ومن ذلك قول الزهري: «ما ابتدعت في الإسلام بدعة هي أضر على أهله من هذه»[١]؛ يعني: الإرجاء، وسئل شُريح عن المرجئة فقال: «هم أخبث قوم، حسبك بالرافضة خبثًا، والمرجئة يكذبون على الله»[٢]، وعقد عدد من العلماء أبوابًا وفصولًا في كتبهم جمعوا فيها أقوال العلماء في التحذير من بدعة الإرجاء، منهم أبو عبيد في كتاب «الإيمان»، وابن بطة في «الإبانة».

وقد توصل عدد من الدارسين المعاصرين إلى أن مقصود السلف بالتشنيع على المرجئة مرجئة الفقهاء؛ لأن المرجئة الكلامية لم تظهر إلا متأخرًا[٣]، ومع قوة هذا القول ووجاهته إلا أن الأمر يحتاج إلى مراجعة وتدقيق؛ لأنه جاء في بعض آثار السلف ما يدل أن طائفة غالية من المرجئة كانوا في زمانهم، وكان من أقوالهم: إيماني مثل إيمان أبي بكر وعمر؛ بل مثل إيمان الملائكة، وأنت ترى أن هذه الصورة غالية من الإرجاء لا يقول بها مرجئة الفقهاء، فهي تدل أن هناك صورًا من الإرجاء الغالي موجود في عصر المتقدمين من أئمة السلف، فربما تكون هي المقصودة بالتشنيع.

• الفرق بين قول مرجئة الفقهاء وأئمة السلف في حقيقة الإيمان:

ذهب بعض العلماء إلى أن الخلاف بين مرجئة الفقهاء وبين أقوال أئمة السلف في الإيمان خلاف لفظي صوري، ومن أقدم من قال بهذا القول ابن أبي العز حيث يقول: «الاختلاف الذي بين أبي حنيفة والأئمة الباقين من أهل السُّنَّة اختلاف صوري»[٤]، ثم ذكر وجه كونه صوريًّا.

ولكن هذا التوصيف غير صحيح؛ بل الاختلاف بين مرجئة الفقهاء وبين أئمة السلف في الإيمان نوعان: اختلاف حقيقي واختلاف صوري، وأكثر الاختلاف بينهم اختلاف صوري لفظي، ولكن كونه كذلك لا يعني أنه لا يوجد بينهم اختلاف حقيقي.

وقد تناول ابن تيميَّة قضية الخلاف بين مرجئة الفقهاء وأئمة السلف في الإيمان في عدد من المواطن، وفي كل المواطن ينص على أكثر الخلاف، ويؤكد على الأكثرية، ومن

---

(١) أخرجه ابن بطة في الإبانة الكبرى (١٢٤٧).
(٢) السُّنَّة، عبد الله ابن الإمام أحمد (١/ ٣١٢).
(٣) انظر: ظاهرة الإرجاء، سفر الحوالي (٢/ ٥٦٠).
(٤) شرح الطحاوية، ابن أبي العز (٣١٥).

ذلك قوله: «ومما ينبغي أن يُعلم أن أكثر النزاع بين أهل السُّنَّة في هذه المسألة هو نزاع لفظي»، ويقول: «لكن فقهاء المرجئة قالوا: إنه ـ يعني: الإيمان ـ الاعتقاد والقول، وقالوا: إنه لا بد من أن يدخل النار من فساق الملة من شاء الله كما قالت الجماعة ـ يعني: أهل السُّنَّة ـ، فكان خلاف كثير من كلامهم للجماعة إنما هو في الاسم، وليس في الحكم»[(١)].

وإنما كان الخلاف مع مرجئة الفقهاء في أكثره لفظيًّا؛ لأنهم يقرون بالتلازم بين الظاهر والباطن في الجملة، ويقولون: لا بد أن يدخل النار من فساق الأمة من شاء الله.

ومن المواطن التي يظهر فيها الخلاف الحقيقي مسألة حكم تارك جنس العمل، فمذهب أهل السُّنَّة كما سبق أن ترك جنس العمل بالمحددات التي ذكرت هناك كفرٌ، وأما بناءً على قول مرجئة الفقهاء فإن ترك جنس العمل ليس كفرًا، فهذا الموطن من أقوى المواطن التي تبين أن ثمة خلافًا جوهريًّا بين المذهبين.

• القول الثاني من أقوال المرجئة: أن الإيمان قول اللسان فقط:

وهو قول الكرامية، وفي بيان حقيقته يقول الأشعري: «الفرقة الثانية عشرة من المرجئة: الكرامية، أصحاب محمد بن كرام، ويزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، وأنكروا أن يكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيمانًا، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله كانوا مؤمنين على الحقيقة، وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان»، ونسب أبو المعين النسفي في كتابه «التبصرة» هذا القول إلى ابن كُلاب.

وهذا القول ـ أعني: قول الكرامية ـ هو آخر أقوال الإرجاء ظهورًا في التاريخ، كما نص على ذلك ابن تيميَّة.

ونسب ابن حزم إلى الكرامية أنهم يقولون: المنافق ناج يوم القيامة؛ لأن الإيمان قول بلسانه والمنافق يقول ذلك، وتعقب ابن تيميَّة هذا القول فقال: «قد حكى بعضهم عنهم أنهم يجعلون المنافقين من أهل الجنة، وهذا غلط عليهم»[(٢)]، وهذا يعني: أن الكرامية إنما نازعوا في الاسم الذي يطلق على المنافق لا في الحكم.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ٢٩٧).

(٢) الإيمان، ابن تيمية (١٧١).

- **نقد قول الكرامية:**

مذهب الكرامية نقد بأوجه كثيرة، ومن ذلك أنه مخالف لقول الله ﷻ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾﴾ [البقرة: ٨]؛ فالمنافقون صرحوا بالإيمان اللفظي، ومع ذلك حكم الله ﷻ عليهم بأنهم ليسوا مؤمنين.

- **القول الثالث من أقوال الإرجاء: أن حقيقة الإيمان هي ما في القلب فقط:**

وحقيقة هذا القول تقوم على أن الإيمان منحصر في القلب فقط، ويخرج من حقيقته قول اللسان وعمل الجوارح.

وهذا القول قال به جمهور المرجئة، ويسمى: إرجاء المتكلمين، ويدخل فيه طوائف كثيرة من طوائف الإرجاء، **وسنذكر هنا أهم الطوائف التي تقول بهذا القول:**

الطائفة الأولى: الجهمية، وحاصل قولهم: أن الإيمان هو المعرفة بالقلب، فمن عرف الله بقلبه فهو مؤمن، وإن لم يتلفظ بلسانه، وإن لم يعمل بجوارحه، يقول الأشعري في تصوير مذهب الجهمية: «الفرقة الأولى منهم ـ يعني: من المرجئة ـ يزعمون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسوله وبجميع ما جاء به من عند الله فقط، وأن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح فليس من الإيمان، وزعموا أن الكفر بالله هو الجهل به، وهذا قول يحكى عن جهم بن صفوان»(١).

وقد أشار أبو عبيد إلى حقيقة قولهم فقال: «قالت الجهمية: الإيمان معرفة الله بالقلب وإن لم يكن معها شهادة لسان ولا إقرار بنبوة ولا شيء من أداء الفرائض»(٢).

وهذا القول من أفسد الأقوال التي قيلت في الإيمان، وأشدها غلوًّا وانحرافًا، وهو قول غلاة المرجئة، فإذا أُطلق غلاة المرجئة فأول من يندرج فيهم الجهمية.

ومن أقوى ما يدل على بطلان هذا القول ما يلزم عنه من لوازم باطلة، ومن اللوازم التي تلزم عن مذهب الجهمية في الإيمان: أن فرعون وأتباعه وجنوده كانوا مؤمنين؛ لأنهم يعرفون الله ﷻ، وقد ذكر الله ﷻ أنهم كانوا يعرفونه كما في قوله ﷻ: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤].

---

(١) مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري (١/ ١١٤).

(٢) الإيمان، القاسم بن سلام (٥٠).

ومما يلزم عن ذلك: أن أبا طالب كان مؤمنًا؛ لأنه شهد بأن النبي ﷺ صادق في دعوته، وكان يعرف صدقه ويعرف الله ﷻ.

ومما يلزم عنه: أن إبليس نفسه من المؤمنين؛ لأنه يعرف الله ﷻ، ويصدق بذلك.

الطائفة الثانية: الأشاعرة والماتريدية، وحاصل قولهم: **أن حقيقة الإيمان هي التصديق بالقلب**، وقد تواردت أقوالهم على تقرير هذا المعنى، يقول الباقلاني: «اعلم أن حقيقة الإيمان هو التصديق»(١)، فأرجع حقيقة الإيمان إلى التصديق، ويقول أبو المعين النسفي ـ وهو من أئمة المذهب الماتريدي ـ: «ومن الناس من قال: إن الإيمان لا يكون إلا بالقلب، غير أن هؤلاء اختلفوا فيما بينهم، وقال بعضهم: هو التصديق بالقلب، وإليه ذهب أبو منصور الماتريدي»(٢)، وذكر أنه قول لأبي حنيفة والأشعري وغيرهما.

ويقول البيجوري في شرح «الجوهرة»: «وبالجملة فالإيمان شرعًا هو التصديق بجميع ما جاء به النبي مما علم من الدين بالضرورة؛ إجمالًا في الإجمال وتفصيلًا في التفصيل»(٣).

فهذه الأقوال كلها اجتمعت على قدر واحد وهو أن الإيمان حقيقته التصديق القلبي.

وقد تعددت صياغاتهم في تعريف التصديق القلبي، وتنوعت في بيان مفهومه، فمنهم من يجعل التصديق مجردًا عن أعمال القلوب، ومن أشهر التعاريف في ذلك تعريف الباقلاني، حيث يقول: «محل التصديق القلب، وهو أن يصدق القلب بأن الله إلٰه واحد، وأن الرسول حق، وأن جميع ما جاء به الرسول حق، وما يوجد من اللسان وهو الإقرار وما يوجد من الجوارح وهو العمل فإنما هو عبارة عما في القلب، ودليل عليه»(٤).

ومنهم من يجعل التصديق شاملًا لأعمال القلوب، وهذا مشهور عند المتأخرين منهم، وفي بيانه يقول البيجوري: «قوله: (بالتصديق)؛ أي: التصديق المعهود شرعًا، وهو تصديق النبي ﷺ في كل ما جاء به وعلم من الدين بالضرورة... والمراد بتصديق النبي في ذلك: الإذعان لما جاء به والقبول له، وليس المراد وقوع نسبة الصدق إليه في القلب من غير إذعان وقبول له؛ حتى يلزم الحكم بإيمان كثير من الكفار الذين كانوا يعرفون حقيقة نبوته ورسالته ﷺ»(٥).

---

(١) الإنصاف، الباقلاني (١٧).

(٢) تبصرة الأدلة (٢/ ٧٩٨).

(٣) تحفة المريد على جوهرة التوحيد، البيجوري (٩١).

(٤) الإنصاف، الباقلاني (١٧).

(٥) تحفة المريد على جوهرة التوحيد، البيجوري (٩٠).

فأنت ترى أنه نبَّه على أن أعمال القلوب من الإذعان والقبول داخلة في معنى التصديق.

ومنهم من فسر التصديق بالمعرفة، وبعضهم ينقله قولًا عن الأشعري، وقد حكاه ابن تيمية عن الأشعري وغيره[(١)].

وقد علق ابن تيمية على التفريق بين معرفة القلب وتصديقه المجرد عن الانقياد بقوله: «الفرق بين معرفة القلب وبين مجرد تصديق القلب الخالي عن الانقياد الذي يجعل قول القلب؛ أمر دقيق وأكثر العقلاء ينكرونه، وبتقدير صحته لا يجب على كل أحد أن يوجب شيئين لا يتصور الفرق بينهما، وأكثر الناس لا يتصورون الفرق بين معرفة القلب وتصديقه ويقولون: إن ما قاله ابن كلاب والأشعري من الفرق كلام باطل لا حقيقة له وكثير من أصحابه اعترف بعدم الفرق»[(٢)].

منزلة الإقرار باللسان عند الأشاعرة:

اختلف هذا الصنف من المرجئة في منزلة الإقرار اللساني على **ثلاثة أقوال**:

القول الأول: أنه جزء من الإيمان؛ فالإقرار باللسان جزء أو ركن من الإيمان داخل في حقيقته.

القول الثاني: أن الإقرار اللساني شرط في صحة الإيمان، والشرط لا يدخل في الحقيقة وإنما هو مرتبط بها.

القول الثالث: أن الإقرار اللساني شرط لإجراء الأحكام في الدنيا فقط، وليس شرطًا في حقيقة الإيمان ذاتها.

والفرق بين القول الثاني والثالث: أنه بناء على القول الثالث من لم يقر بلسانه نعامله معاملة الكافر، ولكن قد يكون مؤمنًا عند الله ﷻ وناج يوم القيامة، لكن بناء على القول الثاني من لم يقر بلسانه لا يكون مؤمنًا عند الله، فهو كافر في الدنيا والآخرة.

وقد نصَّ عدد من متأخري الأشعرية على أن المعتمد عندهم هو القول الثالث، وهو أن الإقرار اللساني ليس شرطًا في صحة الإيمان، وإنما شرط في إجراء التعامل الدنيوي، وذكر الصاوي الأقوال في منزلة الإقرار، ثم قال: «قيل: هو شرط لإجراء الأحكام الدنيوية، وقيل: هو شرط لصحة الإيمان، والمعتمد الأول»[(٣)].

وأشار البيجوري إلى أن العلماء اختلفوا في معنى شرطية الإقرار، فذكر أن الجمهور

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٧/ ٥٠٩).

(٢) مجموع الفتاوى (٧/ ٣٩٨).

(٣) شرح الصاوي على الجوهرة، الصاوي (١٣٣، ١٣٥).

قالوا: المراد به أنه شرط في إجراء الأحكام الدنيوية، قال: «وبعضهم ذهب إلى أنه شرط لصحة الإيمان»، ثم قال: «والقول الأول هو الراجح».

حاصل مذهب مرجئة المتكلمين في مكونات الإيمان:

خلاصة مذهب هذا الصنف من المرجئة في مكونات الإيمان؛ كالتالي:

الاعتقاد القلبي الذي هو التصديق ركن عندهم بالإجماع.

وعمل الجوارح خارج عن حقيقة الإيمان بالإجماع، ونصوا على أنه شرط كمال في الإيمان.

وأما الإقرار اللساني، فقد اختلفوا فيه على الأقوال الثلاثة، والراجح عندهم: أنه ليس داخلًا في حقيقة الإيمان، وإنما هو شرط في إجراء الأحكام.

وهذا يؤكد على أن حقيقة الإيمان راجعة عندهم إلى التصديق القلبي فقط.

نقد محاولة تاج الدين السبكي:

لمّا قرر تاج الدين السبكي هذا القول ـ أعني: أن الإقرار باللسان شرط في إجراء الأحكام الدنيوية ـ أثار سؤالًا فقال: «فإن قلت: ما تقول فيما ينقل عن السلف من أنه ـ يعني: الإيمان ـ إقرار باللسان، واعتقاد بالجنان، وعمل بالأركان؟ وهذا مستفيض فيما بينهم لا يجحده إلا المكابرون»(١).

ثم ذكر أن مذهب السلف في تلك الأمور الثلاثة يمكن أن يحمل على **ثلاثة محامل**:

الأول: أنه يراد بعمل الجوارح الذي نص عليه علماء السلف ترك المكفرات فقط، قال: والترك يسمى فعلًا ويسمى عملًا، فمن ترك المكفرات ولم يعمل أي عمل من الواجبات والمستحبات فهو مؤمن.

الثاني: يحتمل أن مرادهم بالإيمان الإيمان الكامل، وليس أصل الإيمان، فأئمة السلف حين ذكروا أن الإيمان مكون من ثلاثة أركان كانوا يتحدثون عن حقيقة الإيمان الكامل.

الثالث: أن كلامهم كان في الإسلام لا في الإيمان، ولكن الناقل أخطأ فعرَّف الإيمان عندهم بتعريف الإسلام.

وما ذكره تاج الدين السبكي من الاحتمالات كلها خطأ؛ لأن مقالات أئمة السلف صريحة جدًّا في تفسير المراد بالعمل، وأنه فعل الواجبات وليس مجرد ترك النواقض كما سيأتي.

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي (١/ ٩٨).

وهي أيضًا مخالفة لأئمة السلف الذين نصوا على أن الإيمان لا يصح إلا بهذه الأجزاء الثلاثة، لا يجزئ واحد منها إلا بالبقيّة كما سبق بيانه، فكيف يكون المراد به كمال الإيمان؟! فإنه لا يصح أبدًا أن يكون المراد به هذا المعنى.

ثم إن كثيرًا من مقالات أئمة السلف التي نقلت عنهم في تفسير الإيمان جاءت في سياق نقد قول المرجئة، ومن المعلوم أن أصل الانحراف عندهم كان في أصل الإيمان وحقيقته، وليس في كماله، ولا في مبحث الإسلام.

تحرير مذهب أبي الحسن الأشعري ومتقدمي أصحابه في الإيمان:

أبو الحسن الأشعري له في الإيمان **قولان**:

القول الأول: موافق لمذهب أهل السُّنَّة والجماعة، وهو: أن الإيمان حقيقة مركبة من الاعتقاد والقول والعمل، وقرره في عدد من كتبه.

القول الثاني: أن الإيمان هو: التصديق المقارب للمعرفة.

وأما متقدمو أصحابه فقد اختلفوا في حقيقة الإيمان على ثلاثة أقوال: فمنهم من ذهب إلى أن الإيمان هو التصديق، ومنهم من ذهب إلى أنه التصديق مع الإقرار باللسان كمذهب مرجئة الفقهاء، ومنهم من ذهب إلى أن الإيمان حقيقة مركبة من الأركان الثلاثة كمذهب أئمة السلف.

وقد لخص ابن تيميَّة هذا الاختلاف في قوله: «والقاضي أبو بكر الباقلاني نصر قول ابن جهم في مسألة الإيمان متابعة لأبي الحسن الأشعري، وكذلك أكثر أصحابه، فأما أبو العباس القلانسي وأبو علي الثقفي وأبو عبد الله بن مجاهد ـ شيخ القاضي أبي بكر وصاحب أبي الحسن ـ فإنهم نصروا مذهب السلف، وابن كُلَّاب نفسه والحسين بن الفضل البجلي ونحوهما كانوا يقولون: هو التصديق والقول جميعًا، موافقة لمن قاله من فقهاء الكوفيين، كحماد بن أبي سليمان ومن اتبعه مثل أبي حنيفة وغيره»[(١)].

وفائدة مثل هذا الكلام هو: إثارة التشكيك على الأشاعرة المتأخرين في أنهم تبنوا قولًا وجزموا بصحته، وضللوا من خالف، مع أن أئمتهم المتقدمين مختلفون في حقيقة الإيمان.

والاختلاف ليس موجودًا عند الماتريدية، فهم لم يختلفوا في حقيقة الإيمان منذ أول نشأتهم؛ لأن مذهبهم استقر في الإيمان مع إمامهم أبي منصور، فاستقروا ولم يختلفوا مثل الأشعرية الذين بدأ قولهم في الإيمان مختلفًا ثم استقر.

---

(١) الإيمان، ابن تيمية (٩٩).

تنبيهٌ:

كثيرًا ما ينقل بعضهم عن المرجئة أنهم يقولون: لا يضر مع الإيمان ذنب، أو يقولون: إيماننا مثل إيمان جبريل وميكائيل.

وهذه الأقوال غير دقيقة؛ بل نص ابن تيميَّة على أنه لا يعرف أحد يقول بهذا القول، إلا أن ابن بطة في كتابه «الإبانة الكبرى»[١] ذكر عن أحد المرجئة أنه كان يقول: إيماني مثل إيمان جبريل وميكائيل.

القول الرابع من أقوال المرجئة في الإيمان: أن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، ولكنهم يفسرون معنى العمل فيقولون: فمن قال فقد عمل.

وهذا القول لم يذكره ابن تيميَّة حين أرجع أصول المرجئة إلى ثلاثة أقوال كما سبق ذكره، مع أنه أشار إليه وناقشه في عدد من كتبه.

وحاصل هذا القول: أن القائلين به يصرحون بأن الإيمان قول وعمل موافقة لأهل السُّنَّة والجماعة في هذه العبارة، ثم يقولون: فمن تلفظ بلسانه فقد عمل، ففسروا العمل في كلام أئمة السلف بأنه مجرد القول اللساني.

وهذا القول قال به شبابة بن سوار الفزاري، وهو أحد الشيوخ الذين كتب عنهم الإمام أحمد في أول الأمر، يقول الإمام أحمد في حكاية قوله: «كان شبابة يدعو إلى الإرجاء، وكتبنا عنه قبل أن نعلم أنه كان يقول هذه المقالة، كان يقول: الإيمان قول وعمل، فإذا قال فقد عمل بلسانه، قول رديء»[٢]. فنص الإمام أحمد على أن قول شبابة داخل في قول المرجئة.

وكان شبابة يدعو إلى الإرجاء، قال أبو بكر الأثرم: سمعت أبا عبد الله وقيل له: شبابة أي شيء تقول فيه؟ فقال: «شبابة كان يدعو إلى الإرجاء»، قال: «وقد حكي عن شبابة قول أخبث من هذه الأقاويل، ما سمعت عن أحد مثله»، قال: «قال شبابة: إذا قال فقد عمل»، قال: الإيمان قول وعمل كما يقولون، فإذا قال فقد عمل بجارحته؛ أي: بلسانه. ثم قال أبو عبد الله: «هذا قول خبيث، ما سمعت أحدًا يقول به، ولا بلغني»[٣].

والخُبث في قول شبابه ليس معناه: الفساد؛ لأن قول الجهمية أفسد من قوله، وإنما معناه: الخفاء أو التلبيس، فكأنه استعمل مقالات أئمة السلف، وفسرها بتفسير مخالف لما يريدونه وما يقصدونه.

---

(١) أخرجه ابن بطة في الإبانة الكبرى (١٠٥٣).

(٢) أخرجه الخلال في السُّنَّة (٩٨١).

(٣) أخرجه الخلال في السُّنَّة (٩٨٢).

ومع ذلك فقد ذكر الإمام أبو زرعة أن شبابة قد تراجع عن قوله في آخر عمره.

وهذا القول ـ قول شبابة ـ تبناه جماعة من المعاصرين أو تبنوا قولًا قريبًا منه فقالوا: الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، ولكن عمل الجوارح ليس ركنًا في الإيمان، ولا جزءًا منه، وإنما العمل المطلوب هو الإقرار اللساني وترك النواقض، فمن أقر بلسانه ولم يعمل النواقض فهو مؤمن، حتى ولو ترك جميع الشرائع العملية.

وهذا القول انتشر قبل عقدين من الزمان، وقرره عدد من الباحثين والمعاصرين، وبعضهم تراجع عنه.

وهذا القول خطأ؛ دخلت عليه مادة إرجائية فيما يتعلق بجنس العمل، فمقتضى قولهم: أن من ترك جملة العمل الظاهر، فبقي حياته كلها لا يصلي، ولا يصوم، ولا يتصدق، ولا يفعل الأفعال كلها، ولم يقع في النواقض فهو مؤمن.

وقد استند أصحاب هذا القول إلى جمل من أقوال أئمة السلف وابن تيميَّة، فهموا أنها دالة على قولهم، وذكروا حججًا عديدة على قولهم.

نقد القول الرابع من أقوال المرجئة:

لن ندخل في تفاصيل ما ذكره أصحاب هذا القول، ولكننا سنسير إلى عدد من المعاني الدالة على خطئه في نفسه وعلى بطلان نسبته إلى أئمة السلف:

المعنى الأولى: أن هذا القول فيه غفلة عن طبيعة العلاقة بين الظاهر والباطن عند أهل السُّنَّة والجماعة؛ فالعلاقة بين الظاهر والباطن عندهم ليست مانعة فقط، وإنما هي علاقة دافعة محركة، فإذا استقر الإيمان في قلب العبد، فإن هذا الإيمان يحرك جوارح العبد إلى العمل الإيجادي، وهذا لا يتحقق بمجرد منع الجوارح من ارتكاب المحرمات.

وهذه هي الحقيقة في طبيعة العلاقة بين الظاهر والباطن، وهي ليست خاصة بالإيمان؛ بل هي عامة في كل مشاعر الإنسان وأحاسيسه، فمن استقر في قلبه حب شيء ما، فإن هذا الاستقرار سيؤثر في تحركات جوارحه، ولا يقتصر تأثيره على مجرد أنه يمنع جوارحه من الوقوع فيما يناقض الحب.

فمن استقر بر الوالدين في قلبه استقرارًا، فإنه من المستبعد وجودًا وعقلًا أن يبقى هذا الابن عشرات السنين وهو يسمع أباه في كل يوم يناديه عشرات المرات يطلب منه أشياء فلا يفعل شيئًا، وإنما يقول للناس: أنا أحب أبي وأبره وحبه مستقر في قلبي، ولكني لا أؤذيه.

فلن يقبل العقلاء بأن هذا الابن يحب أباه أبدًا، فكذلك فيما يتعلق بالإيمان، فمن المستبعد أن يبقى الرجل مصدقًا بالله ﷻ ومحبًّا لله، ثم يبقى عشرات السنين وهو يسمع

نداءات الله التي تطلب منه فعل الطاعات من الصلاة والزكاة والأذكار وغيرها من الطاعات الكثيرة، ويبقى عشرات السنين ولا يفعل شيئًا منها، وغاية ما يفعل أنه لا يقع في النواقض، فهذا القول مناقض لطبيعة العلاقة بين الظاهر والباطن.

المعنى الثاني: أن أصحاب هذا القول غفلوا عن السبب الداعي لقول أئمة السلف في حقيقة الإيمان أنه قول وعمل؛ فالسلف إنما أكثروا من أن الإيمان قول وعمل ونية؛ لأنهم كانوا يريدون مناقضة قول المرجئة الذين قالوا: إن الإيمان يمكن أن يستقر في القلب ولا يكون له أثر في الظاهر.

فالمشكلة عند المرجئة ليست أنهم يقولون: إن الفاعل للمكفرات قد يكون مؤمنًا في الباطن فقط، وإنما المشكلة عند المرجئة أنهم يقولون: إن الإنسان قد يكون مؤمنًا في الباطن ولا يعمل في الظاهر؛ فأثبت أئمة السلف بطلان هذا القول بالتلازم بين الظاهر والباطن، وأن الإيمان قول وعمل.

المعنى الثالث: أن أصحاب هذا القول وقعوا في الانتقائية، فجاؤوا إلى بعض عبارات أئمة السلف فانتقوا منها ما يمكن أن يدل على قولهم، وإلى بعض تقريرات ابن تيميَّة فانتقوا منها ما يمكن أن يدل على قولهم. وكان الواجب عليهم أن يجمعوا كل أقوالهم ويحرروا دلالاتها، ولو فعلوا ذلك لتبين لهم بوضوح أنهم يقصدون بالعمل في حقيقة الإيمان فعل العبادات الظاهرة، وليس مجرد ترك النواقض.

وسنذكر هنا نصًّا واحدًا عن الآجري ونصًّا واحدًا عن ابن تيميَّة يبين هذه الحقيقة:

يقول الآجري: «فالأعمال ـ رحمكم الله ـ بالجوارح تصديق عن الإيمان بالقلب واللسان، فمن لم يصدق الإيمان بعمله وبجوارحه ـ مثل: الطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد وأشباه لهذه ـ ورضي من نفسه بالمعرفة والقول لم يكن مؤمنًا، ولم ينفعه المعرفة والقول، وكان تركه للعمل تكذيبًا منه لإيمانه، وكان العمل بما ذكرناه تصديقًا منه لإيمانه»(١).

فأنت ترى أن الآجري نص على أن من ترك الأعمال الظاهرة لا يكون مؤمنًا، وذكر عبادات فعلية وليست عبادات تركية؛ بل نص على أن ترك تلك الأعمال الظاهرة الإيجادية دليل على فساد الإيمان.

وأما ابن تيميَّة فله نصوص كثيرة في هذه المسألة، وهو تارة يتحدث عنها في مقام الرد على المرجئة، وتارة يتحدث عنها في بيان مقام حقيقة الإيمان، وتارةً يتحدث عنها في

---

(١) الشريعة، الآجري (٢/ ٦١٤).

مقام التلازم بين الظاهر والباطن، ومن ذلك قوله: «قد تبين أن الدين لا بد فيه من قول وعمل، وأنه يمتنع أن يكون الرجل مؤمنًا بالله ورسوله بقلبه أو بقلبه ولسانه ولم يؤد واجبًا ظاهرًا، ولا صلاة ولا زكاة ولا صيامًا ولا غير ذلك من الواجبات، لا لأجل أن الله أوجبها؛ مثل أن يؤدي الأمانة، أو يصدق الحديث، أو يعدل في قسمته وحكمه من غير إيمان بالله ورسوله لم يخرج بذلك من الكفر»[١].

وقد تضمن كلام ابن تيميَّة هذا عددًا من الأمور المهمة، فقد نص صراحة على أن المراد بالعمل الظاهر في كلام أئمة السلف الأعمال الإيجادية كالصلاة والزكاة وغيرهما.

وأشار إلى أن بعض الناس قد يعمل بعض الأعمال الظاهرة الإيجادية لعادة عنده، أو طبيعة جبلية، وليس لأجل أن الله أمر بها وشرعها كأداء الأمانة والصدق في الحديث، فلا يكون ذلك محققًا للعمل الظاهر المطلوب في الإيمان.

فتحقق العمل الظاهر المطلوب في الإيمان لا بد فيه من شرطين: **الأول**: أن يكون ذلك من جنس الأعمال الإيجادية؛ كالصلاة والصدقة وغيرهما، **والثاني**: أن يكون ذلك لأجل أن الله أمر بها[٢].

الأصول التي يقوم عليها مذهب المرجئة في حقيقة الإيمان:

اختلف الباحثون في تحديد أصول مذهب المرجئة، فمنهم من يذكر أنها أصلان، ومنهم من يذكر غير ذلك، والصحيح: أن أصول مذهب المرجئة ترجع إلى **ثلاثة أصول أساسية**:

الأصل الأول: أن الإيمان حقيقة ثابتة لا تقبل الزيادة ولا النقصان، والتعبير بكلمة ثابتة أدق من عبارة حقيقة واحدة؛ لأنها توضح المعنى وتكشف عن حقيقته؛ فالمراد: أن الإيمان ثابت لا يقبل الزيادة ولا النقصان.

وقد اختلفت أقوال المرجئة في الموقف من هذا الأصل على قولين:

القول الأول: أن الإيمان حقيقة ثابتة لا تقبل الزيادة ولا النقصان، وهو الذي عليه عامة المتقدمين منهم.

أما مرجئة الفقهاء فمع أن الأصل في الإشكال عندهم راجع إلى الدلالات اللفظية والنقلية، إلا أن بعض متأخريهم بناه على هذا الأصل، وهو الإمام الطحاوي في «عقيدته» حيث يقول: «والإيمان واحد، وأهله في أصله سواء»[٣].

فأنت ترى أن الطحاوي بنى قول مرجئة الفقهاء على أصل قد لا يكون موجودًا عند

---

(١) الإيمان الأوسط (١٦٧).

(٢) الإيمان عند السلف، محمد محمود آل خضير (٢/١٠٥) وما بعدها.

(٣) العقيدة الطحاوية، الطحاوي (١).

المتقدمين منهم، فإن مرجئة الفقهاء المتقدمين منهم كانوا يعتمدون على الدلالات النقلية التي فهموها خطأ.

وقد جاءت أقوال متعددة عن أبي حنفية فيها التصريح بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، ولكنه لا تصح عنه؛ لأن كتاب «الوصية» لا تصح نسبته إليه.

وأما الكرامية فيقول ابن تيميَّة في حكاية قولهم: «على أن الكرامية لا تنكر وجوب المعرفة والتصديق، ولكن تقول: لا يدخل في اسم الإيمان حذرًا من تبعضه وتعدده؛ لأنهم رأوا أنه لا يمكن أن يذهب بعضه ويبقى بعضه؛ بل ذلك يقتضي أن يجتمع في القلب إيمان وكفر، واعتقدوا أن الإجماع على نفي ذلك»[(١)].

وأما مرجئة المتكلمين من الأشاعرة والماتريدية فقد نصوا على ذلك في عدد من كتبهم، وفي بيان ذلك يقول الجويني: «فإن قيل: فما قولكم في زيادة الإيمان ونقصانه؟ قلنا: إذا حملنا الإيمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقًا»[(٢)]، يقول الآمدي: «من فسره ـ يعني: الإيمان ـ بخصلة واحدة من تصديق أو غيره، فإنه لا يقبل الزيادة والنقصان من حيث هو خصلة واحدة»[(٣)]، ويقول الرازي: «الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص»[(٤)].

أدلة المرجئة على أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص:

وقد استدل القائلون بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص بأدلة متعددة، واختلفت طرائق المرجئة في الاستدلال على هذا الأصل، وذكروا أدلة كثيرة يمكن أن نرجعها إلى أربعة أدلة أساسية[(٥)]، **وحاصلها فيما يلي:**

الدليل الأول: أن الإيمان هو التصديق، والتصديق لا يقبل الزيادة ولا النقصان، بحجة أن النقصان في التصديق يقتضي ثبوت ضده وهو الشك، والشك مناقض للإيمان، فلو قلنا: إن الإيمان يزيد وينقص؛ لقلنا باجتماع النقيضين.

يقول سعد الدين التفتازاني في شرح هذا الدليل: «حقيقة الإيمان لا تزيد ولا تنقص، لما مر أنه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والإذعان، وهو لا يتصور فيه زيادة ولا نقص، حتى إن من حصل له حقيقة التصديق القلبي فسواء عمل الطاعات، أو ارتكب

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ٣٩٤).
(٢) الإرشاد، الجويني (٣٩٩).
(٣) أبكار الأفكار في أصول الدين (٥/ ٢٤).
(٤) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي (١٧٥).
(٥) انظر: الحد الأرسطي، سلطان العميري (٥٠٣) وما بعدها.

المعاصي فتصديقه لا تغير فيه أصلًا»[١].

وهذا المعنى هو الذي قرره ابن حزم حيث يقول: «التصديق بالقلب لا يتفاضل البتة؛ لأنه متى قدح فيه شيء خرج إلى الشك، وبطل جملة؛ لأن اليقين والشك في شيء واحد لا يجتمعان»[٢].

والاعتماد على هذه الحجة في نفي الزيادة والنقصان في الإيمان غير صحيح، **ويتبين ذلك بالأمرين التاليين:**

الأمر الأول: أن هذا الدليل مبني على مقدمة غير صحيحة، وهي أن قبول النقصان في شيء يلزم منه ثبوت ضده معه؛ أي: أن الوصف إذا نقص منه شيء، فإنه يلزم أن يثبت معه ضد ذلك الوصف، وهذا غير صحيح، فإن الإنسان قد تضعف صحته ومع ذلك فلا يلزم أن يثبت ضده وهو المرض، والإنسان قد يضعف عقله ومع ذلك لا يكون مجنونًا، وكذلك الحال في جميع صفات العبد.

يقول ابن تيميَّة في بيان هذا المعنى: «نفس العلم والتصديق يتفاضل ويتفاوت، كما يتفاضل سائر صفات الحي من القدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام؛ بل سائر الأعراض من الحركة والسواد والبياض ونحو ذلك، كل هذه الأشياء يمكن أن تتفاوت ولا يلزم منها ثبوت ضدها معه»[٣]، ثم يقول ابن تيميَّة: «فما من صفة من صفات الحي وأنواع إدراكاته وحركاته ـ بل غير صفات الحي ـ إلا وهي تقبل التفاضل والتفاوت إلى ما لا يحصره البشر، والإنسان يجد في نفسه أن علمه بمعلومه يتفاضل حاله فيه كما يتفاضل حاله في سمعه لمسموعه، ورؤيته لمرئيه، وقدرته على مقدوره، وحبه لمحبوبه، وبغضه لبغيضه، ورضاه بمرضيه، وسخطه لمسخوطه، وإرادته لمراده، وكراهيته لمكروهه. ومن أنكر التفاضل في هذه الحقائق كان مسفسطًا»[٤].

الأمر الثاني: أن القول بأن التصديق لا يقبل التفاوت مخالف لدلالات النصوص الشرعية، فإن النصوص الشرعية دلت على أن التصديق يقبل التفاوت، من ذلك: قول الله ﷻ عن إبراهيم: ﴿قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيۖ﴾ [البقرة: ٢٦٠]، وقد نص عدد من علماء السلف على أن مراد إبراهيم أن يزداد إيمانًا وتصديقًا.

ومن النصوص التي تدل على ذلك: قول النبي ﷺ: «**يخرج من النار من قال: لا**

(١) شرح العقائد النسفية، التفتازاني (١٢٨).

(٢) الدرة فيما يجب اعتقاده (٣٣٩).

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ٥٦٤).

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ٥٦٥).

إلٰه إلا الله وفي قلبه وزن شعيرة خير، ويخرج من النار من قال: لا إلٰه إلا الله وفي قلبه وزن برة من خير...»[١]، فذكر أوزانًا تتعلق بتصديق القلب.

ولأجل هذه الأوجه وغيرها نص عدد من العلماء على أن التصديق في القلب يزيد وينقص، وممن نص على ذلك النووي، حيث يقول: «الأظهر المختار أن التصديق يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الأدلة؛ ولهذا كان إيمان الصدِّيق أقوى من إيمان غيره بحيث لا يعتريه الشبهة، ويؤيده أن كل أحد يعلم أن ما في قلبه يتفاضل؛ حتى إنه يكون في بعض الأحيان أعظم يقينًا وإخلاصًا وتوكلًا منه، وكذلك في التصديق والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها»[٢].

وقد أقر الرازي بأن كثرة الأدلة وقوتها تسبب قوة اليقين، حيث يقول: «لكثرة الدلائل وتواليها أثر عظيم في تقوية اليقين وإزالة الشبهات»[٣]، ويقول: «تكثير الدلائل وتقويتها مما يزيد في قوة اليقين وطمأنينة النفس وسكون الصدر»[٤].

الدليل الثاني: أن الإيمان متعلق بأمور ضرورية التي هي الإيمان، والأمور الضرورية لا تقبل التفاوت، إذن الإيمان لا يقبل التفاوت، وفي بيان حقيقة هذا الدليل يقول الرازي: «الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص؛ لأنه لما كان اسمًا لتصديق الرسول في كل ما عُلم في الضرورة مجيئه به، وهذا لا يقبل التفاوت، فمسمى الإيمان لا يقبل الزيادة ولا النقصان»[٥].

وهذا الدليل غير صحيح؛ لأنه مبني على مقدمتين خاطئتين:

أما المقدمة الأولى: فهي أن الإيمان تعلُّقه بالأمور الضرورية فقط، وهذا غير صحيح، وإنما هو متعلق بكل ما جاء به الرسول ﷺ، وهو مراتب متفاوتة، بعضها ضروري وبعضها ليس كذلك.

وأما المقدمة الثانية: فهي أن الإيمان بالأمور الضرورية لا يقبل التفاوت، وهذا غير صحيح، فإن الناس يتفاضلون كثيرًا في الإيمان بالضروريات على حسب ما لديهم من علم عنها، وعلى حسب ما يقوم في قلوبهم من اعتراضات وشبهات حولها.

الدليل الثالث: أن المراد بالتصديق في الإيمان التصديق المنطقي المقابل للتصور،

---

(١) أخرجه البخاري (٤٤، ٧٤١٠)، ومسلم (٣٨٨، ٣٩٧).

(٢) شرح صحيح مسلم (١/ ١٢٤).

(٣) التفسير الكبير (١٤/ ٢٧٤).

(٤) التفسير الكبير (١٧/ ٣٠٠).

(٥) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي (٣٤٩).

فمن المعلوم أن المناطقة يقسمون المعارف إلى قسمين: تصور وتصديق، والمراد بالتصديق عندهم: إثبات النسبة بين أمرين أو نفيها، وتفسير التصديق في الإيمان بالتفسير المنطقي يجعله نوعًا من العلم؛ والعلم عند طائفة من العلماء لا يتفاضل.

وفي بيان هذا الدليل يقول الحافظ العراقي: «الأكثر على التفاوت؛ أي: يكون علم أجلى من علم، ونقله في البرهان عن أئمتنا، وحكى إمام الحرمين في الشامل أنه لا يتفاوت عند المحققين... ومن فوائد الخلاف: أن الإيمان هل يزيد وينقص؟ وقياسه على أنه من قبيل العلوم لا الأعمال»[١]. وأشار إلى هذا المعنى الجويني حيث يقول: «إذا حملنا الإيمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقًا، كما لا يفضل علم علمًا»[٢].

وهذا الدليل غير صحيح؛ لأنه مبني على مقدمتين خاطئتين:

أما المقدمة الأولى: وهي أن التصديق في الإيمان هو التصديق المنطقي، وهذا غير صحيح؛ لأن هناك فرقًا كبيرًا بين التصديق المطلوب في الإيمان وبين التصديق المطلوب في المنطق؛ فالتصديق المطلوب في الإيمان يشترط فيه الإذعان والتسليم، وهذا لا يشترط في المنطق، والتصديق المطلوب في الإيمان يشترط فيه اليقين والجزم، والتصديق عند المناطقة ينقسم إلى قسمين: تصديق ضروري، وتصديق نظري.

والمقصود: أن التصديق المطلوب في الإيمان ليس هو التصديق المطلوب في المنطق؛ وبناءً عليه لا يصح أن يجعل هذا من قبيل هذا.

وأما المقدمة الثانية: وهي أن العلم لا يتفاوت، وهذه المسألة مسألة مشهورة عند العلماء، ولكن الذي عليه أكثر العلماء أن العلم يزيد وينقص، وهذا القول الذي عليه جماهير العلماء.

الدليل الرابع: أن أجزاء الماهية الذاتية لا تقبل التفاوت، فمن المعلوم أن المناطقة يقسمون أجزاء الماهية إلى قسمين: داخل في حقيقتها، وأجزاء عرضية، وقرروا أن الأجزاء الداخلة في حقيقة الماهية لا تقبل التفاوت؛ فالحيوانية التي في الإنسان هي نفسها الحيوانية التي في الحصان وفي سائر الحيوان من غير زيادة ولا نقصان، وفي النص على هذا المعنى يقول ابن سينا: «ذاتي كل شيء واحد، فيجب أن يكون ذات الشيء لا يزاد ولا ينقص»[٣].

ونقل عدد من المتأخرين هذا الكلام إلى حقيقة الإيمان؛ فقرروا أن الإيمان لا يقبل

---

(١) الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، أبو زرعة العراقي (٦٦).

(٢) الإرشاد، الجويني (٣٩٩).

(٣) المدخل إلى المنطق ـ ضمن كتاب الشفا ـ (١/ ١٠٠)، وانظر: المقولات ـ ضمن كتاب الشفا ـ (١/ ١٠٨).

الزيادة ولا النقصان في ذاتياته، وقد شرح هذا المعنى صاحب «المسامرة» فقال: «الحنفية ومعهم إمام الحرمين وغيره. . . لا يمنعون الزيادة والنقصان باعتبار جهات ـ هي تلك الجهات العرضية ـ غير الذات؛ أي: ذات التصديق. . . غير أن ذلك التفاوت هل هو بزيادة في نفس الذات ـ أي: ذات التصديق والإذعان القائم بالقلب ـ أو هو تفاوت لا بزيادة في نفس التصديق؛ بل بأمور زائدة عليها، فمنعوا ـ أي: الحنفية وموافقيهم الأول ـ التفاوت في نفس التصديق. . .

فنحن ـ معشر الحنفية ـ ومن وافقنا نمنع ثبوت ماهية المشكك، ونقول: إن الواقع على الأشياء المتفاوتة فيه يكون التفاوت عارضًا لها، خارجًا عنها، لا ماهية لها، ولا جزء ماهية؛ لامتناع اختلاف الماهية واختلاف جزئها، ولو سلمنا ثبوت ماهية المشكك لا يلزم كون التفاوت في أفراده بالشدة، فقد يكون بالأولوية وبالتقدم والتأخر. . . ولو سلمنا أن ماهية اليقين تتفاوت لا نسلم أنه يتفاوت بمقومات الماهية؛ أي: أجزائها؛ بل بغيرها من الأمور الخارجة عنها، العارضة لها»[(١)].

وقد شرح ابن قطلوبغا كلام صاحب «المسامرة» فقال: «قلنا: لا نسلم أن الزيادة بمقومات ماهية الإيمان، فإن النظر الواحد إذا أدى إلى جزم يمنع النقيض وصدق هوية فقد حصل له التصديق، وإلا كان ظنًّا؛ فالجزم الحاصل بالتصديق الواحد وإن كرره ألف مرة مثل الأول بلا زيادة، وكذا الجزم الحاصل من ألف نظر مثلًا يساويه الجزم الحاصل من نظر واحد، فلا زيادة تحصل من كثرة النظر.

ألا ترى أن قرص الشمس لا يتفاوت بتفاوت الحرارة مثلًا، وكذلك النار، فإنها جوهر مضيء محرق، وذلك المعنى لا يتفاوت بتفاوت أجزاء الناس، وكذلك الذهب القليل مع الذهب الكثير لا يتفاوت من حيث الذهبية، وكذلك شجر القرع لا يزيد على جزء الدلب من حيث الشجرية، وكذلك الأنبياء والملائكة ـ عليهم الصلاة والسلام ـ لا يتفاضلون بحسب النبوة الملكية، وكذلك آيات القرآن لا تتفاضل من حيث الذكر، وإن جاز التفضيل عندنا من حيث المذكور»[(٢)].

وهذا الاستدلال خطأ ظاهر، وهو مبني على قول منطقي فلسفي خاطئ، حاصله: أن الكليات موجودة في الخارج، والصحيح: أن الأمور الكلية الإنسانية من حيث هي إنسانية ليست أمورًا موجودة في الخارج، وإنما هي أمور ذهنية اعتبارية، ولا يوجد في الخارج إلا الأمور المخصوصة، وبناء عليه فإن الكلام في الإيمان على أنه حقيقة كلية موجودة في

(١) المسامرة شرح المسايرة، كمال الدين ابن أبي شريف (٣٠٩).

(٢) حاشية ابن قطلوبغا على المسامرة (٣١١).

الخارج خطأ ظاهر مبني على أقوال الفلاسفة في القول بوجود الكليات في الخارج.

وقد نبَّه ابن تيميَّة رَحِمَهُ اللَّهُ على هذا المعنى فقال: «وهؤلاء منتهى نظرهم أن يروا حقيقة مطلقة مجردة تقوم في أنفسهم؛ فيقولون: الإيمان من حيث هو هو والسجود من حيث هو هو لا يجوز أن يتفاضل، ولا يجوز أن يختلف، وأمثال ذلك، ولو اهتدوا لعلموا أن الأمور الموجودة في الخارج عن الذهن متميزة خصائصها ـ لا يوجد كليات، وإنما يوجد جزئيات لها خصائص ـ وأن الحقيقة المجردة المطلقة لا تكون إلا في الذهن، وأن الناس إذا تكلموا في التفاضل والاختلاف فإنما تكلموا في تفاضل الأمور الموجودة واختلافها، لا في تفاضل أمر مطلق مجرد في الذهن لا وجود له في الخارج.

ومعلوم أن السواد مختلف، فبعضه أشد من بعض، وكذلك البياض وغيره من الألوان، وأما إذا قدرنا السواد المجرد المطلق الذي يتصوره الذهن، فهذا لا يقبل الاختلاف والتفاضل، ولكن هذا في الأذهان لا في الأعيان»(١).

القول الثاني للمرجئة: أن الإيمان يزيد وينقص، وأن التصديق الذي في القلب يزيد وينقص، وهذا القول اختاره عدد من المرجئة، منهم: تاج الدين السبكي، والإيجي، والعلاء البخاري، وعزاه سعد الدين التفتازاني إلى عدد من المحققين، واختاره اللقاني في كتابه «الجوهرة»، وسار عليه شراح الجوهرة.

يقول اللقاني: «تنبيهان: الأول: كما قال النووي وجماعة من المحققين من علماء الكلام: أن الإيمان بمعنى التصديق القلبي يزيد وينقص بكثرة النظر، ووضوح الأدلة، وعدم ذلك؛ ولهذا كان إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم»(٢).

ولكن الذين يقولون بهذا القول من المرجئة يرد عليهم إشكال أثاره تاج الدين السبكي، فقد ذكر أنه إذا قلنا: إن الإيمان يزيد وينقص، وإن إيمان أبي بكر أكمل من إيمان عموم المسلمين وأزيد، يرد السؤال التالي: إذا كان الحال كذلك فلا يخلو من أمرين: إما أن يكون أبو بكر زاد على الناس بأمور داخلة في حقيقة الإيمان، أو بأمور خارجة عن حقيقة الإيمان؟

قال: فإن قلنا: بأنها أمور داخلة في حقيقة الإيمان، فهذا يعني: أن الإيمان ليس شيئًا واحدًا، وإنما هو شيء متعدد؛ حاز أبو بكر على أجزاء أكثر من غيره من عموم المسلمين.

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٧/ ٥١٢).

(٢) هداية المريد لجوهرة التوحيد، اللقاني (٣٠١).

وإن قلنا: إنه زاد عليهم بشيء غير داخل في الإيمان؛ فكيف يصح أن نقول: إنه أعلى منهم إيمانًا وهو لم يتحصل على شيء زائد من الإيمان؟!

وهذا إشكال ظاهر يرد على من يقول بزيادة الإيمان ونقصانه من المرجئة، وقد اعترف تاج الدين السبكي بقوته فقال: «هذا تشكيك قوي جدًّا، وعنده يقف الذهن الصحيح، ولعل الله يكشف لنا عن غطائه، ويبين لنا وجه الصواب بجميل فضله وجزيل عطائه»(١).

وقد حاول الجويني الخروج من هذا المأزق، فذكر أن التفاضل راجع إلى عدد التصديقات، حيث يقول: «فإن قال القائل: أصلكم يلزمكم أن يكون إيمان المنهمك في فسقه كإيمان النبي ﷺ.

قلنا: الذي يفضل إيمانه على إيمان من عداه باستمرار تصديقه، وعصمة الله إياه من مُخَامَرَة الشُّكُوك واخْتِلاج الرِّيَب. والتصديق عَرَض من الأعراض لا يبقى، وهو متوال للنبي ﷺ، ثابت لغيره في بعض الأوقات، وزائل عنه في أوقات الفترات، فيثبت للنبي ﷺ أعداد من التصديق، ولا يثبت لغيره إلا بعضها، فيكون إيمانه لذلك أكثر وأفضل»(٢).

ولكن هذا الجواب الذي ذكره الجويني غير صحيح، فإن مقتضى قوله أن بعض الناس لا يثبت له الإيمان في بعض الأوقات؛ لكون التصديق عرض يزول عنه فيها!!

ثم يقال: إن التصديق التالي على التصديق الذي قبله إما أن يكون داخلًا معه؛ فيكون الإيمان مركبًا، وإما أن يكون منفصلًا عنه؛ فيكون الإنسان متصفًا بعدد من الإيمانات وليس بإيمان واحد، فإذا تحصل على ألف تصديق مثلًا؛ يكون متصفًا بألف إيمان، وهذا قول غريب لم يسبقه إليه أحد.

تنبيهٌ:

بعض المرجئة صرحوا بأن الإيمان يزيد وينقص، ولكنهم فسروا الزيادة والنقصان بآثار الإيمان وليس بحقيقة الإيمان، وهو قول مختلف عن قول المرجئة الآخرين الذين قالوا: إن حقيقة الإيمان تزيد.

وممن ذكر أن الإيمان يزيد وينقص وفسره بالآثار الباقلاني حيث يقول: «وكذلك أيضًا لا ننكر أن نطلق أن الإيمان يزيد وينقص كما جاء في الكتاب والسُّنَّة، ولكن الزيادة والنقصان يرجع في الإيمان إلى أحد أمرين...»(٣)، وذكر أن الأمرين هما: آثار الإيمان في

(١) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي (١/ ١٣٤).

(٢) الإرشاد، الجويني (٣٩٩).

(٣) الإنصاف، الباقلاني (١٨).

القلب، أو حكمنا على المعيّن؛ أي: أنا نرى بعض المعينين أكثر أعمالًا، فنقول: إن إيمانهم أزيد، ولكن لا باعتبار حقيقة الإيمان في نفسها، وإنما بحقيقة اعتبار حال هذا المعيّن.

الأصل الثاني من أصول المرجئة في الإيمان: أن العمل الظاهر ليس داخلًا في حقيقة الإيمان، وإنما هو منحصر في التصديق القلبي، وهذا الأصل مناسب لقول جمهور المرجئة وليس لأجمعهم.

وممن فسر التصديق القلبي القاضي ابن الباقلاني، حيث يقول: «محل التصديق القلب، وهو أن يصدق القلب بأن الله إلٰه واحد، وبأن الرسول حق، وأن جميع ما جاء به الرسول حق»[(١)]، ويقول الرازي: «الإيمان في الشرع عبارة عن تصديق الرسول في كل ما عُلم بالضرورة مجيئه به»[(٢)].

وهذا الأصل مبني عند المرجئة على أصل منطقي، حاصله: أن الماهية إذا زال شيء من أركانها تزول حقيقتها، فقالوا: لو كانت حقيقة الإيمان ـ ماهية الإيمان ـ مركبة من الاعتقاد والعمل، فإن معنى ذلك: أنه إذا زال العمل تزول حقيقة الإيمان، ولكن الشريعة أثبتت الإيمان لمن زال عنه العمل، فلم تحكم على صاحب الكبيرة بالكفر؛ فدل ذلك على أن حقيقة الإيمان ليست مركبة، وأن العمل الظاهر ليس داخلًا فيها.

ولأجل هذا توارد عدد من علماء الأشعرية على وصف مذهب أهل السُّنَّة والجماعة بأنه مشكل؛ لأن أهل السُّنَّة والجماعة يقولون: حقيقة الإيمان مركبة من ثلاثة أشياء، والمجيء بالأعمال الظاهرة مشكوك فيه، والشك في أجزاء الماهية يوجب الشك في جميعها، وهم لا يحكمون على صاحب الكبيرة بالكفر، ومقتضى ذلك الأصل أن يحكموا عليه بالكفر؛ لأن صاحب الكبيرة زال عنه جزء من الماهية.

وممن قرر هذا القول الرازي حيث يقول: «الإيمان عند الشافعي رضي الله عنه عبارة عن مجموع الاعتقاد والإقرار بالعمل، ولا شك أن كون الإنسان آتيًا بالأعمال الصالحة أمر مشكوك فيه، والشك في أحد أجزاء الماهية يوجب الشك في حصول تلك الماهية؛ فالإنسان وإن كان جازمًا بحصول الاعتقاد والإقرار، إلا أنه لما كان شاكًّا في حصول العمل؛ لأنه قد لا يأتي بكل الأعمال التعبدية، كان هذا القدر يوجب كونه شاكًّا في حصول الإيمان.

وأما عند أبي حنيفة رحمه الله فلما كان الإيمان اسمًا للاعتقاد والقول ولا يدخل العمل، وكان العمل خارجًا عن مسمى الإيمان؛ لم يلزم من الشك في حصول الأعمال الشك في الإيمان؛ فثبت أن من قال: إن الإيمان عبارة عن مجموع الأمور الثلاثة يلزمه وقوع الشك

(١) الإنصاف، الباقلاني (١٧).

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (٣٤٩).

في الإيمان، وهذا قول مشكل لا يستطيع حله»[١].

ويقول الكومي التونسي حين ذكر قول أهل الحديث في الإيمان: «وهو مشكل، للزوم نفي الماهية عند نفي جزئها، إلا أن يتأول بالإيمان الكامل لا بمطلقه»[٢].

ولكن هذا التوصيف خطأ، ويتبين خطؤه بالأمور التالية:

الأمر الأول: أنه مبني على سوء فهم لمذهب أهل السُّنَّة والجماعة، فأهل السُّنَّة والجماعة لا يقولون: إن كل أعمال الظاهر ركن في الإيمان، وإنما يقولون: إن أعمال الظاهر على مراتب، بعضها أركان، وبعضها ليست بأركان، ويقولون: من ترك من الأعمال الظاهرة ما هو ركن يكفر ويزول عنه الإيمان، لكنهم لا يجعلون كل الأعمال الظاهرة من أركان الإيمان، والمرجئة من الأشعرية وغيرهم فهموا أن أهل السُّنَّة والجماعة يقولون: كل الأعمال الظاهرة من أركان الإيمان، أو ركن في الإيمان، وهذا خطأ من هذا الوجه الأول.

يقول ابن القيم في بيان هذا المعنى: «لما كان الإيمان أصلًا له شعب متعددة، وكل شعبة منها تسمى إيمانًا؛ فالصلاة من الإيمان، وكذلك الزكاة والحج والصيام، والأعمال الباطنة كالحياء، والتوكل، والخشية منه، والإنابة إليه، وحتى تنتهي هذه الشعب إلى إماطة الأذى عن الطريق؛ لأنه شعبة من شعب الإيمان.

وهذه الشعب منها ما يزول الإيمان بزوالها كشعبة الشهادة، ومنها ما لا يزول بزوالها كترك إماطة الأذى عن الطريق، وبينهما شعب متفاوتة تفاوتًا عظيمًا، منها ما يلحق بشعبة الشهادة، ويكون إليها أقرب، ومنها ما يلحق بشعبة إماطة الأذى عن الطريق، ويكون إليها أقرب»[٣].

الوجه الثاني: أن ثمَّ فرقًا بين زوال الماهية وزوال الاسم عند النقص في أجزاء شيء ما، أما البحث في زوال الاسم فهو مبحث لفظي، وأما زوال الماهية فإنه لا يلزم من زوال جزء من الشيء المركب زوال ماهيته، فإن الحنطة إذا نقص منها بعض أجزائها لا تبقى حنطة، ولا تزول عنها هذه الحقيقة، وكذلك التراب والماء ونحو ذلك. وكذلك لفظ العبادة والطاعة والخير والحسنة والإحسان والصدقة والعلم ونحو ذلك مما يدخل فيه أمور كثيرة يطلق الاسم عليها قليلها وكثيرها، وعند زوال بعض الأجزاء وبقاء بعض، وكذلك لفظ القرآن؛ فيقال على جميعه، وعلى بعضه، ولو نزل قرآن أكثر من هذا لسمي قرآنًا،

---

(١) التفسير الكبير، الرازي (١٥/٩٨).

(٢) تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، الكومي التونسي (٦٨).

(٣) الصلاة وأحكام تاركها، ابن القيم (٥٥).

وكذلك لفظ القول والكلام والمنطق ونحو ذلك، يقع على القليل من ذلك وعلى الكثير، وكذلك لفظ الذكر والدعاء يقال للقليل والكثير، وكذلك لفظ الجبل يقال على الجبل وإن ذهب منه أجزاء كثيرة، ولفظ البحر والنهر يقال عليه وإن نقصت أجزاؤه، وكذلك المدينة والدار والقرية والمسجد ونحو ذلك، يقال على الجملة المجتمعة، ثم ينقص كثير من أجزائها والاسم باق[(١)].

الوجه الثالث: أنا لا نسلم أن الشك في جزء الماهية يلزم منه الشك كل الماهية أو زوال الماهية، وهذا المعنى أقر به الرازي في الكتاب نفسه الذي هو «التفسير» في النص الذي ذكرناه سابقًا، حيث يقول: «فإن قيل: فقول أهل السُّنَّة: «أنا مؤمن إن شاء الله» يمنع من القطع؛ فوجب أن يلزمهم الكفر. قلنا: هذا ضعيف من وجوه: الأول: مذهب الإمام الشافعي أن الإيمان عبارة عن مجموع الاعتقاد والإقرار والعمل، والشك حاصل في أحد هذه الأعمال، هل هي موافقة لأمر الله أم لا؟ والشك في أحد أجزاء الماهية لا يوجب الشك في تمام الماهية»[(٢)].

الأمر الرابع: يقال للمرجئة: هل تدخلون أعمال القلب كالخوف والتوكل والرجاء في الإيمان أم لا؟ فإن أدخلوها فقد قالوا: الإيمان حقيقة مركبة، وإن أخرجوها فقد لزمهم قول الجهم بن صفوان بأن الإيمان هو مجرد المعرفة، والذي هم أعلنوا إنكاره؛ فإنا إذا لم ندخل أعمال القلوب في الإيمان يصعب التفريق بين معنى التصديق وبين معنى المعرفة.

وفي إثارة هذا الوجه يقول ابن تيميَّة: «إذا لم يدخلوا أعمال القلوب في الإيمان لزمهم قول جهم، وإن أدخلوها في الإيمان لزمهم دخول أعمال الجوارح أيضًا، فإنها لازمة لها»[(٣)]؛ أي: لازمة لأعمال القلوب.

فائدة:

ذكر ابن تيميَّة أن من أدخل من المرجئة أعمال القلوب في معنى التصديق وقع في التناقض **من جهتين**:

الأولى: من جهة أنه لم يجعل الإيمان حقيقة مفردةً، وإنما جعله حقيقة مركبة.

والثانية: من جهة أنه لم يجعل الإيمان باقيًا على حقيقته اللغوية، وإنما تصرف فيه الشارع.

وفي بيان هذين الوجهين يقول حين ذكر قول أبي إسحاق الإسفراييني في أنهم اتفقوا

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٧/ ٥١٥).

(٢) التفسير الكبير (١٧/ ٢٥١).

(٣) مجموع الفتاوى (٧/ ١٩٤).

على أن المكلف لا يستحق وصف الإيمان إلا بأوصاف متعددة زائدة على التصديق: «قلت: وهذان القولان ليسا قول جهم؛ لكن من قال ذلك فقد اعترف بأنه ليس مجرد تصديق القلب، وليس هو شيئًا واحدًا، وقال: إن الشرع تصرف فيه وهذا يهدم أصلهم؛ ولهذا كان حذاق هؤلاء كجهم والصالحي وأبي الحسن والقاضي أبي بكر على أنه لا يزول عنه اسم الإيمان إلا بزوال العلم من قلبه»(١).

الأدلة التفصيلية التي اعتمد عليها المرجئة في الاستدلال على إخراج العمل عن حقيقة الإيمان:

مع أن الأشعرية اعتمدوا في بناء قولهم بأن الإيمان حقيقة على ذلك الأصل المنطقي، إلا أنهم مع ذلك استدلوا بعدد من الأدلة، وحاصل ما اعتمدوا **يرجع إلى نوعين من الأدلة:**

النوع الأول: الدليل اللغوي: قالوا: إن الإيمان في اللغة هو التصديق، والشرع لم ينقل لفظ الإيمان عن معناه في اللغة؛ فالإيمان في الشريعة إذن هو التصديق.

وعضدوا استدلالهم هذا بأن ذكروا أن لفظ الإيمان جاء استعماله في الشريعة بمعنى: التصديق، كما في قوله ﷻ: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧]؛ أي: بمصدق لنا.

لكن هذا الاستدلال غير صحيح، ويتبين ذلك بعدد من الأمور:

الأمر الأول: أن لا يسلم بتفسير الإيمان في اللغة بالتصديق، وقد اعترض عدد من العلماء على هذا التفسير، وأثاروا ضده اعتراضات عديدة، وبيّنوا أن تفسيره بالإقرار والطمأنينة أقوى، ومن أشهر من تبنى هذا القول ابن تيميَّة، وتبعه عليه عدد من العلماء والدارسين.

الأمر الثاني: على التسليم بأن الإيمان في اللغة هو: التصديق؛ فالتصديق في اللغة وفي الشريعة ليس خاصًّا بالقلب؛ بل يشمل أعمال الجوارح، فهي تسمى تصديقًا.

ومما يدل على ذلك: حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: «**إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا، أدرك ذلك لا محالة، فزنا العين النظر، وزنا اللسان المنطق، والنفس تمنى ذلك وتشتهي، والفرج يصدق ذلك كله ويكذبه**»(٢)؛ فأطلق على أعمال الجوارح تصديقًا.

الأمر الثالث: أنه على التسليم بأن معنى الإيمان في اللغة: التصديق، فإن الشريعة لم تبق تلك الألفاظ على معانيها في اللغة ولم تنقلها، وإنما استعملتها مقيدة بقيود خاصة،

---

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ١٤٥).

(٢) أخرجه البخاري (٦٢٤٣، ٦٦١٢)، ومسلم (٢٦٥٧).

فزادت فيها قيودا تصيره حقيقة خاصة بها، فأضحت تلك القيود داخلة في الحقيقة الشرعية، فإذا أردنا أن نحدد معناه في الشريعة فلا بد أن نعتمد إطلاقات الشريعة وبيانات الشريعة، وليس المعنى اللغوي.

ثم إن الشريعة لم تهمل تلك القيود والضوابط، وإنما أوضحت حدودها غاية الإيضاح؛ فالمعتمد في بيان حقيقة الإيمان وغيرها من الحقائق بيان الشريعة، لا مطلق معناها في اللغة.

وهذا ليس خاصًّا بالإيمان؛ بل كل الألفاظ التعبدية الكبرى كالصلاة والزكاة والحج التي استعملتها الشريعة في معانيها الخاصة بها؛ فالصلاة في اللغة هي: الدعاء، ومع ذلك استعملتها الشريعة في الهيئة المخصوصة المعروفة، فأي جواب يذكره المرجئة على معنى الصلاة والزكاة يصلح أن يكون جوابًا على معنى الإيمان.

ولا شك أنه لا أحد يقول: إن معنى الصلاة في الشريعة هو الدعاء، فمن دعا فقد حقق الصلاة، ولا أحد يقول: إن الأركان العملية ليست داخلة في حقيقة الصلاة الشرعية.

النوع الثاني: الاستدلال بالأدلة النقلية: والنصوص الشرعية التي اعتمد عليها المرجئة في الاستدلال على قولهم بأن الأعمال الظاهرة لا تدخل في حقيقة الإيمان كثيرة متنوعة، وسنقتصر في هذا الشرح على أهم تلك الأدلة.

الصنف الأول: النصوص التي فرقت بين الإيمان والعمل بواو العطف، كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ٨٢﴾ [البقرة: ٨٢]، وغيرها من الآيات، فقالوا: العطف يقتضي التغاير.

ولكن هذا الاستدلال غير صحيح؛ وذلك للأمور التالية:

الأمر الأول: أن هذا الاستدلال مبني على مقدمة خاطئة، وهي أن العطف يقتضي التغاير بين حقائق المتعاطفين في كل أحواله، وهذا غير صحيح، فقد يقع التعاطف بين تركيبين يدلان على حقيقة واحدة، كما في قوله تعالى: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ﴾ [غافر: ٣]، فقبول التوبة هو نفسه مغفرة الذنوب؛ فالتغاير وقع بين الألفاظ وليس بين الحقائق.

فاستدلال المرجئة بالعطف إذن قائم على مقدمة غير صحيحة، وهي أن العطف يقتضي التغاير والتباعد بين المتعاطفين في كل أحواله.

الأمر الثاني: على التسليم بأنه يقتضي التغاير بين الحقائق، فإنا لا نسلم أنه يقتضي الانفصال بينهما، فقد يعطف جزء الشيء عليه، كما في قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوّٗا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوّٞ لِّلۡكَٰفِرِينَ ٩٨﴾ [البقرة: ٩٨]، فلا شك أن جبريل ليس هو الملائكة كلها، وإنما هو جزء منها، فعطفه على الملائكة لا يقتضي أنه خارج عن حقيقتهم.

وكذلك قوله تعالى: ﴿حَـٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ ﴿٢٣٨﴾﴾ [البقرة: ٢٣٨]؛ فالصلاة الوسطى ليست هي كل الصلوات، وإنما هي جزء منها، ومع ذلك فعطفها على الصلوات لا يعني أنها خارجة عن حقيقتها.

فكذلك الحال في عطف العمل على الإيمان؛ فالعمل ليس هو كل الإيمان، وإنما هو جزء منه، ومع ذلك فعطفه على الإيمان لا يعني أنه خارج عن حقيقته.

الأمر الثالث: أن استدلال المرجئة ذلك قائم على الخلط بين مقام البحث في حقيقة الإيمان نفسها، وبين مقام البحث في استعمالات لفظ الإيمان، والتفريق بين المقامين لا يتحصل إلا بجمع كل النصوص الواردة في شأن الإيمان.

فإنا إذا جمعناها نجد أن بعضها جاءت صريحة بأن الإيمان شامل للأعمال الظاهرة، كما في قول الله ﷻ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَـٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾﴾ [الأنفال: ٢، ٣]، وكما في حديث وفد عبد القيس، وهو حديث صريح في الدلالة، وفيه: «**آمركم بأربع وأنهاكم عن أربع، أمركم بالإيمان بالله، وهل تدرون ما الإيمان بالله؟ قال: شهادة أن لا إله إلا الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وتعطوا من المغنم الخُمُس**»[(١)]، فأنت ترى أن هذا النص فسَّر الإيمان بالعمل الظاهر.

فالمنهج العلمي الصحيح أن نجمع كل الموارد التي ورد فيها لفظ الإيمان، فنجد أنها تارة تعطف العمل على الإيمان، وتارة تدخل العمل في حقيقة الإيمان، ويظهر بذلك المشكل المنهجي عند المرجئة، وهو أنهم خلطوا بين البحث في حقيقة الإيمان، وبين البحث في تحديد لفظ الإيمان في موارده، فنحن لا ننازع أن لفظ الإيمان في عدد من موارده جاء معطوفًا عليه العمل الظاهر، ولكن هذا ليس هو محل بحثنا، وإنما هو تحديد حقيقة الإيمان، وأن الأعمال داخلة فيه، والاعتماد على مجرد العطف في الحقيقة اعتماد على استعمال لفظ الإيمان، وليس على البحث في حقيقة الإيمان.

الصنف الثاني: النصوص التي فيها أن محل الإيمان في القلب، كما في قوله تعالى: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وكما في قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَـٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ﴾ [الحجرات: ١٤]، قالوا: فهذه الآيات نصت على أن الإيمان محله القلب؛ فالأعمال الظاهرة ليست داخلة في حقيقته؛ لأنه ليست من أعمال القلوب.

---

(١) أخرجه البخاري (٥٣، ٨٧، ١٣٩٨، ٣٠٩٥، ٣٥١٠، ٤٣٦٩)، ومسلم (١٧، ١٩٩٧).

ولكن هذا الاستدلال غير صحيح؛ لأن البحث ليس في كون ما في القلب يسمى إيمانًا، وإنما البحث في كون ما في غير القلب لا يسمى إيمانًا.

فنحن لا ننازع أن ما في القلب يعد داخلًا في حقيقة الإيمان، وهذا القدر محل اتفاق بين أهل السُّنَّة والمرجئة، وإنما البحث في أن ما في الجوارح هل يسمى إيمانًا أم لا؟ فإذا جاءت نصوص ودلت على أن ما في القلب يسمى إيمانًا، ليس معناه أن ما عداه ليس إيمانًا.

فغاية ما في النصوص التي استدلوا بها أن ما في القلب يسمى إيمانًا، ونحن لا ننكر ذلك، ولكن ثمة نصوص أخرى تدل أن ما في الجوارح يسمى إيمانًا أيضًا، كما في قول الله ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْۚ﴾ [البقرة: ١٤٣]؛ فالمراد بالإيمان هنا: الصلاة إلى بيت المقدس.

فالجمع بين النصوص يقتضي أن ما في الجوارح يسمى إيمانًا، وما في القلب إيمان.

الصنف الثالث: النصوص التي دلت على شرطية الإيمان في صحة العمل، كما في قول الله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٢٤﴾﴾ [النساء: ١٢٤] قالوا: الشرط خارج عن حقيقة المشروط؛ فالله ﷻ اشترط الإيمان في العمل الظاهر، فهذا يدل على أنه ليس داخلًا في حقيقة الإيمان.

ولكن هذا الاستدلال خطأ؛ لأنه قائم على الخلط بين البحث في حقيقة الإيمان وبين البحث في تحديد إطلاقات لفظ الإيمان في بعض الموارد، فنحن لا ننكر أن النصوص دلت على أن التصديق والتسليم والإذعان شرط في قبول كل الأعمال الظاهرة والباطنة، ولكن ذلك لا يعني أن حقيقة الإيمان نفسها لا تدخل فيها الأعمال.

فالحب والخوف والرجاء وغيرها من المعاني القلبية لا بد فيه من الإيمان والتصديق والإذعان والتسليم، وغيرها من المعاني الدالة على الخضوع لله والتصديق بأخباره، ولكن ذلك لا يعني أن تلك المعاني خارجة عن حقيقة الإيمان العامة في الشريعة، فكذلك الحال في الأعمال الظاهرة.

ثم إن ظاهر النصوص أن العمل الصالح شرط في الإيمان، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَأْتِهِۦ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلدَّرَجَٰتُ ٱلْعُلَىٰ ﴿٧٥﴾﴾ [طه: ٧٥].

وقد ذكر أبو طالب المكي أن الله تعالى اشترط الإيمان لقبول الأعمال الصالحة، واشترط الأعمال الصالحة لقبول الإيمان، فلا بد من الأمرين معًا، فلماذا يعتمد على أحدهما دون الآخر.

والوصول إلى هذه النتيجة إنما يكون بجمع النصوص الشرعية كلها التي جاءت في شأن الإيمان.

الصنف الرابع: النصوص التي أثبتت الإيمان قبل فعل الطاعات، ومن ذلك قول الله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٨٣﴾ [البقرة: ١٨٣]، وكما في قول الله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾ [المائدة: ٦]، قالوا: إن الله ﷻ أثبت الإيمان للمؤمنين قبل أن يقوموا بالطاعات؛ فدل على أن الطاعات ليست داخلة في مسمى الإيمان.

ولكن هذا الاستدلال غير صحيح، ويدل على عدم صحته أمور:

الأمر الأول: أن المخاطبة بالإيمان لا تعني أن العمل ليس داخلًا في مسمى الإيمان، فإنك تقول: يا أيها المجاهدون استعدوا للقتال، وهذا النداء لا يعني أن الاستعداد للقتال ليس داخلًا في الجهاد.

الأمر الثاني: أن يقال: إن المخاطبة بفعل العمل قبل تشريعه ليس دليلًا على أن العمل ليس داخلًا في الإيمان؛ فالله ﷻ خاطب المؤمنين بالصيام قبل تشريعه، فلا شك أن الصيام قبل تشريعه ليس داخلًا في حقيقة الإيمان، وكذلك الوضوء وغيرها من الأعمال.

الأمر الثالث: أن بعض النصوص الشرعية أثبتت الإيمان قبل الأمر بالإيمان، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِن قَبۡلُۚ﴾ [النساء: ١٣٦]، وبناء على استدلال المرجئة بتلك الآيات يصح أن يقال: إن الإيمان غير الإيمان.

الصنف الخامس: النصوص التي أثبتت الإيمان لمن لم يعمل كما في حديث الجارية قال: «**من أنا؟**» قالت: أنت رسول الله، قال: «**أين الله؟**» قالت: في السماء، قال: «**اعتقها فإنها مؤمنة**»(١)، مع أن الجارية لم يحصل منها إلا الإقرار اللساني.

ومن ذلك: قول النبي ﷺ في مخاطبته لعمه: «**يا عم، قل: لا إله إلا الله، كلمة أحاج لك بها عند الله**»(٢)، ولم يطلب النبي ﷺ منه إلا الإقرار اللساني؛ فدل ذلك على أن الأعمال ليست ركنًا في الإيمان.

ولكن هذا الاستدلال غير صحيح؛ أما حديث الجارية فلأنه ليس في مقام بيان حقيقة الإيمان، وإنما هو في مقام التثبت من إيمان شخص مجهول الحال، والتثبت من إيمان مجهول الحال له مسالك متعددة، والاعتماد على مسلك منها لا يعني أنه وحده الذي يبين حقيقة الإيمان.

---

(١) أخرجه مسلم (٥٣٧).

(٢) أخرجه البخاري (٣٨٨٤، ١٣٦٠، ٤٦٧٥، ٤٧٧٢، ٦٦٨١)، ومسلم (٢٤).

وأما حديث أبي طالب فلأنه متعلق بالأمر الذي يدخل به الإنسان في الإسلام، وما يدخل به الكافر إلى الإسلام أوسع في الإثبات مما يبين حقيقة الإيمان؛ فالشريعة لا تطالب الكافر الأصلي إلا بإظهار ما يدل على التسليم والإقرار والقبول.

فلا شك أن المعيّن يدخل في الإسلام والإيمان بمجرد إعلانه الإقرار بذلك، ولكن البحث ليس في هذه الحالة، وإنما البحث فيما يعقبها، هل يكفيه مجرد ذلك الإقرار أم لا بد أن يأتي بحقيقة الإيمان المركبة؟

الصنف السادس: النصوص التي أثبتت النجاة لمن لم يعمل عملًا صالحًا، ومن ذلك قوله ﷺ: «**فيقول الله ﷻ: شفعت الملائكة، وشفع النبيون، وشفع المؤمنون، ولم يبق إلا أرحم الراحمين، فيقبض قبضة من النار، فيخرج منها قومًا لم يعملوا خيرًا قط**»[(١)].

والاعتماد على هذا الحديث غير صحيح؛ لأنه ليس المقصود به نفي فعل كل الأعمال الصالحة عنهم، وإنما نفي أكثرها، والإخبار أنهم كانوا مفرطين في التمسك بالعبادات، ومما يدل على ذلك الروايات التي جاءت في وصف من يخرج من النار، فقد ذكرت أن النار تحرق منهم أجسادهم إلا مواقع السجود، ومن ذلك قوله ﷺ: «**إن قومًا يخرجون من النار يحترقون فيها إلا دارات وجوههم حتى يدخلون الجنة**»[(٢)].

ونفي الشيء لانتفاء أكثره أسلوب معروف في لغة العرب، فإنه يقال لرجل فرط في إتقان عمله: إنه لم يفعل شيئًا، ولا يراد بذلك أنه لم يقم بأي شيء، وإنما يقصد أنه لم يأت به على وجهه الواجب، وفي الإشارة إلى هذا المعنى يقول ابن خزيمة: «هذه اللفظة: **(لم يعملوا خيرًا قط)** من الجنس الذي يقول العرب: ينفى الاسم عن الشيء لنقصه عن الكمال والتمام، فمعنى هذه اللفظة على هذا الأصل: لم يعملوا خيرًا قط على التمام والكمال، لا على ما أوجب عليه وأمر به»[(٣)].

ويدل على أن نفي الشيء لانتفاء أكثره قوله ﷺ في قصة الرجل الذي قتل مائة نفس، ثم خرج تائبًا من قريته: «**وقالت ملائكة العذاب: إنه لم يعمل خيرًا قط**»[(٤)]، ومن المعلوم أنه تاب وخرج لله تعالى.

---

(١) أخرجه مسلم (٤٧١).
(٢) أخرجه مسلم (٤٩٢).
(٣) التوحيد (٢/٧٢٩).
(٤) أخرجه مسلم (٧١٠٨).

هذه من أهم الأدلة النقلية التي يعتمد عليها المرجئة في تأسيس قولهم بأن العمل الظاهر خارج عن حقيقة الإيمان، وبقيت أدلة أخرى وأوجه أخرى في مناقشة ما ذكر من الأدلة مبثوثة في الكتب المفردة في هذا الباب.

تنبيهٌ:

صرح بعض المرجئة بأن الإيمان قول وعمل واعتقاد، ولكنه يجعل هذه التركيبة ليست راجعة إلى حقيقة الإيمان، وإنما إلى آثار الإيمان، وفي ذلك يقول الباقلاني: «اعلم أنَّا لا ننكر أن نطلق القول بأن الإيمان عقد بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح، على ما جاء به الأثر؛ لأنه ﷺ إنما أراد بذلك أن يخبرنا عن حقيقة الإيمان التي تنفع في الدنيا والآخرة؛ لأن من أقر بلسانه وصدق بقلبه وعمل بأركانه حكمنا له بالإيمان وأحكامه في الدنيا من غير توقف ولا شرط»(١).

فأنت ترى أنه قال: إن هذه الأمور ليست هي الممثلة لحقيقة الإيمان، وإنما لأنها المناط الذي نحكم به على الآخرين، فتصريحه إذن ليس موافقة لأهل السُّنَّة والجماعة إلا في اللفظ فقط.

الأصل الثالث من الأصول التي يقوم عليها مذهب المرجئة في حقيقة الإيمان: أن العلاقة بين الظاهر والباطن في الإيمان علاقة إعلامية إرشادية.

ومعنى هذا الأصل: أن هناك ترابطًا بين الظاهر والباطن عند المرجئة، ولكنه ترابط إعلامي فقط؛ أي: أن الظاهر يعلمنا بما في الباطن، وهو أثر من آثاره، وليس لازمًا من لوازمه.

فالفرق بين المرجئة وأهل السُّنَّة والجماعة في هذا الأصل ليس في أصل الترابط، وإنما في منشئه وسببه، وبناء عليه فانتفاء العمل الظاهر لا يلزم منه انتفاء الإيمان في القلب عند المرجئة؛ بخلاف أهل السُّنَّة، فإنهم يقولون: إنه يلزم منه انتفاء الإيمان؛ لأن العلاقة بينهما علاقة تلازم ضروري.

يقول القاضي الباقلاني في بيان ذلك الأصل: «محله تصديق القلب، وهو أن يصدق القلب بأن الله إلٰه واحد، وأن الرسول حقٌّ، وأن جميع ما جاء به الرسول حق، وما يوجد من اللسان ـ وهو الإقرار ـ وما يوجد من الجوارح ـ وهو العمل ـ فإنما هو عبارة عما في القلب ودليل عليه»(٢)، وليس مقتضى من مقتضياته، ولازمًا من لوازمه.

---

(١) الإنصاف، الباقلاني (١٨).

(٢) الإنصاف، الباقلاني (١٧).

• الآثار المنهجية التي ترتبت على أصول المرجئة في الإيمان:

الأثر الأول: أن حقيقة الكفر مقتصرة على ما في القلب:

لما كان الإيمان عند جمهور المرجئة راجعًا إلى ما في القلب كان الكفر متقصرًا على في القلب، فمن فسر الإيمان بالمعرفة فسر الكفر بنقيضها وهو الجهل، ومن فسر الإيمان بالتصديق فسر الكفر بنقيضه وهو التكذيب، ولما كانت الأعمال الظاهرة ليست داخلة في حقيقة الإيمان عندهم كانت الأعمال الظاهرة ليست داخلة في الكفر عندهم.

وهذا الأثر مبني على الأصل الثاني، وهو أن الإيمان حقيقة أحادية، وليست حقيقة مركبة.

وقد نقل الشهرستاني قول الجهم في الكفر فقال: «منها ـ أي: أقوال جهم ـ قوله: من أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده؛ لأن العلم والمعرفة لا يزولان بالجحد فهو مؤمن»[(١)].

وفي بيان معنى الكفر عن الأشعرية يقول الباقلاني: «فإن قال قائل: وما الكفر عندكم؟ قيل له: هو ضد الإيمان، وهو الجهل بالله ﷻ والتكذيب به، الساتر لقلب الإنسان عن العلم به، فهو كالمغطي للقلب عن معرفة الله»[(٢)]، ويقول الرازي: «الكفر إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به»[(٣)]، ولم يذكر شيئًا غير ذلك.

ويقول الآمدي: «أما الكفر في اصطلاح المتكلمين فقد اختلفوا فيه على حسب اختلافهم في الإيمان»[(٤)]، ثم ذكر قول أصحابه، ويقول الإيجي: «المقصد الثالث في الكفر، وهو خلاف الإيمان، وهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة»[(٥)].

ورتّبوا على هذه الحقيقة في الكفر أن الأعمال الظاهرة ليست مناطًا للتكفير، وليست موجبة للكفر، وإنما علامة من العلامات قد لا تكون دالة على حقيقة ما في الباطن من حيث الأصل.

يقول الباقلاني: «ليس في المعاصي كفر غير ما ذكرنا ـ يعني: التكذيب ـ، وإن جاز أن يسمى أحيانًا ما جُعل عَلَمًا على الكفر كفرًا، نحو عبادة الأفلاك والنيران، واستحلال المحرمات، وقتل الأنبياء، وما جرى مجرى ذلك مما ورد به التوقيف وصح الإجماع على

---

(١) الملل والنحل (١/ ٨٥).

(٢) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، الباقلاني (٣٩٤).

(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي (١٧٥).

(٤) أبكار الأفكار (٥/ ٢٥).

(٥) المواقف، الإيجي (٣٨٨).

أنه لا يقع إلا من كافر بالله، مكذب وجاحد له»[١].

فأنت ترى أنه أشار إلى إمكان تسمية الأعمال الظاهرة كفرًا، ولكن من جهة كونها علامة فقط، وليست من جهة كونها هي نفسها كفر وموجبة للكفر في الباطن والظاهر.

وفي تأكيد هذا المعنى يقول الرازي أوضح حقيقة الكفر على مذهبهم: «فإن قيل: يبطل ما ذكرتم من جهة العكس بلبس الغيار وشد الزنار وأمثالهما، فإنه كفر مع أن ذلك شيء آخر سوى ترك تصديق الرسول ﷺ فيما علم بالضرورة مجيئه به. قلنا: هذه الأشياء في الحقيقة ليست كفرًا؛ لأن التصديق وعدمه أمر باطن لا اطلاع للخلق عليه، ومن عادة الشرع أنه لا يبني الحكم في أمثال هذه الأمور على نفس المعنى، لأنه لا سبيل إلى الاطلاع، بل يجعل لها معرفات وعلامات ظاهرة ويجعل تلك المظان الظاهرة مدارًا للأحكام الشرعية، وليس الغيار وشدّ الزنار من هذا الباب، فإن الظاهر أن من يصدّق الرسول عليه السلام فإنه لا يأتي بهذه الأفعال، فحيث أتى بها دل على عدم التصديق فلا جرم الشرع يفرع الأحكام عليها، لا أنها في أنفسها كفر»[٢].

وهذه النتيجة من أكثر المواطن التي تظهر فيه شناعة قول المرجئة، ومن أظهر ما يجلي ذلك الموقف من الكفريات الظاهرة، مثل السب للنبي ﷺ، وقتل النبي ﷺ، فقتله ﷺ وسبه كفر ظاهر جلي لا إشكال فيه.

ومقتضى قول المرجئة أن هذه المكفرات يمكن أن تجامع الإيمان في الإنسان، ففاعلها قد يكون مؤمنًا في قلبه، وفي التصريح بهذه النتيجة يقول الجويني: «لسنا ننكر في قضية العقل مجامعة هذه الفواحش للمعرفة في القلب على ما قلنا، ولكن أجمع المسلمون على أن من بدر منه شيء مما وصفتم فهو كافر، فعلمنا بذلك الإجماع أنه كفر»[٣].

وأما عند أهل السُّنَّة والجماعة فهذا غير ممكن عقلًا؛ فالإيمان لا يمكن أن يكون مستقرًّا في القلب مع السب والشتم والقتل للنبي ﷺ.

ورتب بعضهم على ذلك أنه لا يمكن أن يُكفَّر أحد من أهل القبلة، يقول الرازي: «فعلى هذا ـ يعني: على تفسير الإيمان ـ لا نكفر أحدًا من أهل القبلة؛ لأن كونهم منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم ضرورة؛ بل نظرًا، والكفر لا يمكن أن يبنى على النظر والاجتهاد، إذًا لا يمكن أن نكفر أحدًا من أهل القبلة»[٤].

---

(١) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، الباقلاني (٣٩٤).

(٢) التفسير الكبير (٢/ ٢٨٢).

(٣) انظر: السيف المسلول على من سب الرسول، للسبكي (٤١١).

(٤) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (٥٧٢).

ويقول ابن الوزير مبينًا شناعة هذا القول: «على هذا لا يكون شيء من الأفعال والأقوال كفرًا إلا مع الاعتقاد، حتى قتل الأنبياء والاعتقاد من السرائر المحجوبة، فلا يتحقق كفر كافر قط إلا بالنص الخاص في شخص شخصٍ، ولا يدل حرب الأنبياء على ذلك؛ لاحتمال أن يكون على الظاهر»(١).

وهذا القول في حقيقة الكفر من المرجئة قول ساقط، ومخالف لما كان عليه أئمة السلف، ويدل على بطلانه أمور:

منها: مناقضته للضرورات الشرعية، فإن الضرورات الشرعية دلت على أن الأعمال الظاهرة قد تكون موجبة للكفر كما في ترك الصلاة وغيرها من الأعمال، ودلت أيضًا على أن الكفر ليس محصورًا في الجهل والتكذيب، وإنما يشمل الاستكبار والإعراض كما سبق بيانه.

ومنها: أن هذا القول أوقعهم في اضطراب شنيع، ومن أكثر الصور التي يظهر فيها التناقض: الرجل الذي ليس مكذبًا ولا مصدقًا، إنما هو متوقف في أمره؛ أي: أنه لو جاء رجل مسلم وقال: أنا متوقف في نبوة النبي ﷺ، فلا أدري هل هو نبي أم لا، فهذا الرجل أجمع الأشاعرة على أنه كافر، ولكن هذا الإجماع مناقض لقولهم؛ لأنه على مقتضى قولهم في تعريف حقيقة الإيمان لا يكون كافرًا؛ لأنه لم يكذب، ومن أكثر من أبرز هذه الحقيقة الغزالي، فقد نص على أن هذه الصورة مشكلة على مذهب أصحابه في حقيقة الكفر.

الأثر الثاني: أن مرتكب الكبيرة ليس كافرًا:

أجمع المرجئة على أن صاحب الكبيرة ليس كافرًا، ولكنهم أيضًا لا يقولون: إنه مساو لصاحب الطاعة، فلا يصرحون بذلك، وإنما كثير منهم يسكت عن هذه الحقيقة، فلا يقول بأنه ناقص الإيمان، ولا كامل الإيمان، ويصور المسألة بأنها إنما هي في إثبات الكفر وعدم إثباته.

والحقيقة أن الأمر ليس كذلك، فمقتضى أصولهم أن صاحب الكبيرة كامل الإيمان، وهذا الأصل مبني على أصلين: على الأصل الأول: وهو أن حقيقة الإيمان ثابتة، وعلى الأصل الثاني: وهو أن العمل ليس من الإيمان.

وأما حكم فاعل الكبيرة في الآخرة، **فقد اختلفوا فيه على قولين:**

القول الأول: أن صاحب الكبيرة قد يعذب في الآخرة، مثل قول أهل السُّنَّة والجماعة، فنصوا على أنه لا بد أن ينفذ الله ﷻ في بعض أصحاب الكبائر حكمه الذي هو العذاب.

القول الثاني: التوقف، قالوا: لا ندري عن أصحاب الكبائر يوم القيامة هل يعذبون أو لا يعذبون، وهو ما يسمى بمذهب المتوقفة أو الواقفة، ومن أشهر من قرره الباقلاني وعدد من أتباعه.

---

(١) إيثار الحق على الخلق (٣٨٠).

الأثر الثالث: حكم الاستثناء في الإيمان:

اختلف المرجئة في حكم الاستثناء من الإيمان على أقوال:

القول الأول: وهو قول جمهورهم على أن الاستثناء في الإيمان مباح، ولكن قالوا: إن الاستثناء في الإيمان له مأخذان: إما التبرك، وإما الموافاة، وتفسير علماء الأشاعرة للموافاة مختلف، فمنهم من فسره بأن المسلم لا يدري على ماذا يموت ويلاقي الله ﷿ عليه؛ فيباح له الاستثناء من هذه الجهة، ومنهم من فسره بأن الإيمان المنجي هو الإيمان الذي يموت عليه الإنسان ويلاقي ربه عليه، وليس الإيمان الذي هو عليه في حياته، وما هو عليه في حياته ليس إيمانًا معتبرًا، يقول الرازي: «أصحاب الموافاة يقولون: شرط كونه مؤمنًا في الحال حصول الموافاة على الإيمان، وهذا الشرط لا يحصل إلا عند الموت، ويكون مجهولًا، والموقوف على المجهول مجهول؛ فلهذا السبب حسن أن يقال: أنا مؤمن إن شاء الله»[1]، وهذا ما ذكره ابن تيمية كما سيأتي نقل كلامه.

ولم يجعلوا الاستثناء راجعًا إلى حقيقة الإيمان وقبولها للزيادة والنقصان، وفي بيان هذا القول يقول الجويني: «فإن قيل: قد أُثر عن سلفكم ربط الإيمان بالمشيئة، وكان إذا سئل الواحد منهم عن إيمانه قال: إنه مؤمن إن شاء الله، فما محصول هذا؟ قلنا: الإيمان ثابت في الحال قطعًا لا شك فيه، ولكن الإيمان الذي هو عَلَم الفوز وآية النجاة إيمان الموافاة، فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة، ولم يقصدوا التشكيك في الإيمان الناجز»[2].

فأنت ترى أنه أرجع مأخذ الاستثناء إلى معنى الموافاة؛ لأن الإنسان لا يدري على ماذا يلاقي الله ﷿، فيدخل الاستثناء من هذه الجهة.

ويقول الرازي: «أكثر أصحابنا قالوا: أنا مؤمن إن شاء الله، لا لقيام الشك: إما للتبرك، وإما للصرف إلى العاقبة»[3] الذي هو الموافاة.

القول الثاني: أن الاستثناء في الإيمان محرم، وهو قول الماتريدية كما نص عليه أبو المعين النسفي؛ لأن الاستثناء عندهم يقتضي الشك، والشك في الإيمان محرم.

والقول الأول بناه جمهور المرجئة على الأصل الأول، وهو أن حقيقة الإيمان ثابتة، وعلى الأصل الثاني وهو أن حقيقة الإيمان مفردة؛ ولهذا جعلوا الاستثناء في الإيمان راجعًا إلى اعتبارات خارجة عن حقيقة الإيمان.

القول الثالث: أن الاستثناء في الإيمان واجب، ونسبه ابن تيمية إلى الأشعري وابن

---

(١) التفسير الكبير (١٥/ ٤٥٤).

(٢) الإرشاد، للجويني (٤٠٠).

(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (٥٧١).

فورك، وبيَّن أصلهم الذي أقاموا عليه هذا القول، وفسَّر المراد بالموافاة في كلامهم، فقال: «الذين أوجبوا الاستثناء لهم مأخذان: أحدهما: أن الإيمان هو ما مات عليه الإنسان؛ والإنسان إنما يكون عند الله مؤمنًا وكافرًا باعتبار الموافاة وما سبق في علم الله أنه يكون عليه، وما قبل ذلك لا عبرة به. قالوا: والإيمان الذي يتعقبه الكفر فيموت صاحبه كافرًا ليس بإيمان كالصلاة التي يفسدها صاحبها قبل الكمال؛ وكالصيام الذي يفطر صاحبه قبل الغروب، وصاحب هذا هو عند الله كافر لعلمه بما يموت عليه، وكذلك قالوا في الكفر. وهذا المأخذ مأخذ كثير من المتأخرين من الكلابية وغيرهم ممن يريد أن ينصر ما اشتهر عن أهل السُّنَّة والحديث من قولهم: أنا مؤمن إن شاء الله؛ ويريد مع ذلك أن الإيمان لا يتفاضل؛ ولا يشك الإنسان في الموجود منه، وإنما يشك في المستقبل، وانضم إلى ذلك أنهم يقولون: محبة الله ورضاه وسخطه وبغضه قديم»(١).

فائدة:

لأجل أن مسألة الاستثناء في الإيمان عميقة التعلق بأصول المرجئة جعل بعض العلماء ترك الاستثناء أصلًا للإرجاء، يقول عبد الرحمٰن بن مهدي: «ترك الاستثناء أصل الإرجاء»(٢)، وفي لفظ آخر قال: «أول الإرجاء ترك الاستثناء»(٣).

وهذا القول من الإمام ابن مهدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ يبيِّن مأخذ المرجئة، وأنهم إنما تركوا الاستثناء لأن الإيمان عندهم شيء واحد، فلما كان الإيمان عندهم شيئًا واحدًا لم يستطيعوا أن يحدثوا فيه الاستثناء.

وقول ابن مهدي يفيد بأن أئمة السلف قد يعبرون أحيانًا عن الأصول بتعبيرات بعيدة قليلًا، فأنت ترى أنه عبَّر عن أصل الإرجاء هنا بترك الاستثناء، وهو نتيجة وليس أصلًا(٤).



(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٤٢٩).

(٢) أخرجه الآجري في الشريعة (٢٨٣).

(٣) أخرجه الخلال في السُّنَّة (١٠٦١).

(٤) الكتب التي ألفت في هذا الباب كثيرة جدًّا، ومن أهمها ـ مما هو جدير بالقراءة، ولتكملة النقص الموجود في هذا الشرح ـ:

١ ـ أصول المخالفين في الإيمان، للدكتور عبد الله القرني.

٢ ـ الإيمان عند أهل السُّنَّة والجماعة وعلاقته بالعمل، لمحمد محمود آل خضير، وهو من أجمع الكتب من حيث النقول وإثارة المسائل.

٣ ـ قواعد وبيان حقيقة الإيمان، لعادل الشيخاني.

٤ ـ ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، للدكتور سفر الحوالي.

فصل
الموقف من الصحابة

يقول المؤلف: «ومن أصول أهل السُّنَّة والجماعة سلامة قلوبهم وألسنتهم لأصحاب رسول الله ﷺ».

هذا شروع من المؤلف في بيان عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة في صحابة رسول الله ﷺ، وقد أطال المؤلف في هذه العقيدة، وذكر عددًا من التفاصيل والتفريعات.

• وجه إدخال مبحث الصحابة في كتب العقائد:

بيان وجه إدخال مبحث الصحابة في كتب العقائد مبني على قضية أخرى هي مفهوم علم العقيدة، ومفهوم علم العقيدة من أكثر المفاهيم التي لم تحرَّر بشكل دقيق، فبعض المعرِّفين لعلم العقيدة يتوسع فيدرج فيه أشياء ليست من علم العقيدة، وبعضهم يضيق المفهوم ويقلل من دائرته؛ فيقع بسبب ذلك إشكال في عدد من الموضوعات، هل هي من علم العقيدة أم لا.

ويمكن أن يقال: إدخال مبحث الصحابة في كتب العقائد **راجع إلى سببين**:

السبب الأول: أن الموقف من الصحابة يتعلق به قدر كبير من أصول الدين من جهة حفظ الدين ونقله وسلامته من النقص والخلل، فأي معتقد في الصحابة سيؤثر بالضرورة على المعتقد في أصول الدين وحفظه وسلامته من النقص، فمن كان يعتقد أن الصحابة مسلمون مؤمنون منزهون وليسوا فسقةً وإلى غير ذلك من الصفات، سيكون اعتقاده في بلاغ الدين إذًا اعتقادًا مستقيمًا؛ لأنهم هم الذين نقلوه إليه، وكذلك العكس بالعكس.

السبب الثاني: أن الموقف من الصحابة اختلفت فيه طوائف متعددة من فرق المسلمين، ومن شأن عدد من المؤلفين في العقائد أنهم يذكرون في كتب العقائد ما وقع فيه الاختلاف بين الطوائف، فيذكرون عددًا من المسائل، حتى بعض المسائل الفقهية؛

كالمسح على الخفين وغيرها، وإنما تذكر في باب العقائد من باب وجود المخالفين، لكونها أضحت مميزة للطوائف عن غيرها.

والمؤلف ذكر في العقيدة الواسطية جملة من المسائل المتعلقة بالصحابة، ترجع أصولها إلى ثمان مسائل أساسية، ونحن سنضيف مسألتين، فيكون مجموع ما سنناقشه عن الصحابة في هذا الشرح عشر مسائل، **هي**:

المسألة الأولى: تعريف الصحابة.

المسألة الثانية: الموقف من الصحابة.

المسألة الثالثة: فضائل الصحابة رضي الله عنهم.

المسألة الرابعة: عدالة الصحابة رضي الله عنهم.

المسألة الخامسة: هل يشهد لأعيان الصحابة بالجنة؟

المسألة السادسة: تفاضل الصحابة ومراتبهم.

المسألة السابعة: مراتب المسائل المتعلقة بالصحابة.

المسألة الثامنة: الموقف من آل بيت النبي ﷺ.

المسألة التاسعة: الموقف مما شجر بين الصحابة رضي الله تعالى عنهم.

المسألة العاشرة: الموقف من معاوية بن أبي سفيان رضي الله تعالى عنه وأرضاه.

المسألة الأولى

تعريف الصحابة

هذه المسألة لم يذكرها المؤلف، ولكن إضافتها أمر ضروري حتى نتعرف على حقيقة الموضوع الذي نتحدث عنه.

فالصحابي: مأخوذ في اللغة من معنى: المصاحبة، وهي تعني: المقارنة للشيء والمقاربة له، فكل من قارن شيئًا وقاربه فإنه يسمى في اللغة: صاحبًا، قال ابن فارس: «الصاد والحاء والباء: أصل واحد يدل على مقارنة شيء ومقاربته، ومن ذلك الصاحب»[(١)].

ومن استعمالاته بهذا المعنى في النصوص الشرعية قوله تعالى: ﴿وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ﴿٢٢﴾﴾ [التكوير: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿فَأَنجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ﴾ [العنكبوت: ١٥]؛ فالصحبة هنا بالمعنى اللغوي المحض الذي بمعنى: المقارنة والمقاربة.

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس (٣/ ٣٣٥).

ويطلق لفظ الصاحب في اللغة وفي الشريعة على المشابهة، ومن ذلك قوله ﷺ: «**أنتن صواحب يوسف**»[(١)]، والمراد به: أنكن تشابهن صواحب يوسف.

وأما الصاحب في عرف الناس فإنه لا يطلق إلا على من كثرت ملازمته للشيء، وقد أشار عدد من العلماء إلى هذا المعنى، ومن ذلك الباقلاني حيث يقول: «فقد تقرر للأمة عُرف أنهم لا يستعملون هذه التسمية ـ يعني: صاحب ـ إلا فيمن كثرت صحبته، واتصل لقاؤه، ولا يجري ذلك على من لقي المرء ساعة، أو مشى معه خطوات، أو سمع منه حديثًا؛ فوجب لذلك ألا يجري هذا الاسم في عرف الاستعمال إلا على من هذه حاله»[(٢)]، وقرر هذا المعنى أيضًا الآمدي والزركشي وغيرهما من علماء الأصول.

وأما تعريف الصحابي في الاصطلاح فقد اختلف العلماء فيه على أقوال كثيرة، أوصلها بعضهم إلى ثمانية أقوال، ولكن هذه الأقوال ترجع في مجملها إلى **قولين أساسيين**:

القول الأول: أن الصحابي هو من لقي النبي ﷺ مؤمنًا به ومات على ذلك، وهذا القول يقتصر في إثبات الصحبة للنبي ﷺ على مجرد اللقاء.

وهذا القول هو الذي عليه جماهير المحدثين؛ كالإمام أحمد، والبخاري، وأبو داود، والحاكم، وغيرهم من المحدثين، وكذلك قرره ونصره عدد من المحققين؛ كابن حزم وابن تيميَّة، وابن القيم، وغيرهم كثير، وفي حكايته يقول السمعاني: «أصحاب الحديث يطلقون اسم الصحابة على كل من روى عنه حديثًا أو كلمة، ويتوسعون حتى يعدون من رآه رؤيةً ـ أي: واحدة ـ من الصحابة»[(٣)]؛ وهذا لشرف منزلة النبي ﷺ. ويقول ابن الصلاح في بيان معنى الصحابي: «فالمعروف من طريقة أهل الحديث أن كل مسلم رأى رسول الله ﷺ فهو من الصحابة»[(٤)].

ونبَّه عدد من المتأخرين على أن الرؤية ليست هي الوحيدة المعتبرة، وإنما القيد المعتبر هو اللقيا؛ حتى يدخل من كان فاقدًا للبصر من الصحابة رضي الله تعالى عنهم.

ومن عبارات أئمة الحديث المتقدمين التي تدل على هذا المعنى قول الإمام أحمد لما ذكر أهل بدر: «ثم أفضل الناس بعد هؤلاء أصحاب رسول الله ﷺ، القرن الذي بعث فيهم، كل من صحبه سنة، أو شهرًا، أو يومًا، أو ساعةً، أو رآه فهو من أصحابه، له

---

(١) أخرجه البخاري (٦٦٤، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٢، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٦)، ومسلم (٤١٨، ٤٢٠).

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم، النووي (١/ ٣٦).

(٣) قواطع الأدلة في أصول الفقه (١/ ٣٩٢).

(٤) مقدمة ابن الصلاح (٢٩٣).

الصحبة على قدر ما صحبه، وكانت سابقته معه، وسمع منه، ونظر إليه نظر»[١].

ومن ذلك قول الإمام البخاري حيث يقول: «من صحب النبي ﷺ أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه»[٢]، ويقول ابن تيميَّة: «اسم الصحبة اسم جنس، تعمُّ قليل الصحبة وكثيرها، وأدناها أن يَصحبه زمنًا قليلًا»[٣].

فكل هذه التقريرات تدل على قدر واحد، هو أن الصحبة للنبي ﷺ تتحقق بمجرد الرؤية وبالقدر القليل من الزمن.

وبعد اتفاق أصحاب هذا القول على هذا المعنى اختلفوا في بعض التفاصيل، ومن التفاصيل التي اختلفوا فيها اشتراط التمييز؛ أي: هل يشترط فيمن لقي النبي ﷺ ولو قليلًا أن يكون مميزًا أو لا؟ على قولين بين أصحاب هذا القول.

ومن المسائل التي اختلفوا فيها اشتراط البلوغ؛ أي: هل يشترط فيمن لقي النبي ﷺ ولو قليلًا أن يكون بالغًا أم لا؟ على قولين.

والصحيح الذي عليه الجمهور: أنه لا يشترط البلوغ؛ بل وُصف اشتراط البلوغ بأنه قول شاذٌّ، وسبب ذلك أنه يخرج الكثير من الصحابة الذين أجمعت الأمة على صحبتهم مثل الحسن والحسين.

وهذا القول ـ أعني: ثبوت الصحبة للنبي ﷺ بمجرد اللقاء ـ هو القول الصحيح، الذي تدل عليه الأدلة الشرعية الصحيحة.

وقبل أن نذكر تلك الأدلة لا بد من ذكر المقدمة التي يقوم عليها الاستدلال بالنصوص الشرعية على هذه القضية، حاصلها: أن مصطلح الصحبة أو الصحابة أو صحابة النبي ﷺ مصطلح شرعي، ومعنى كونه مصطلحًا شرعيًّا؛ أي: أن الشريعة رتبت على هذا المصطلح أحكامًا، فإذا كان مصطلحًا شرعيًّا؛ فالمستند الأساس في تحديد المراد منه هو النصوص الشرعية، وتعاملات الصحابة ﵃، وليس مقتضى العرف ولا اللغة.

وبناءً على هذا؛ فلا بد أن نذهب إلى النصوص الشرعية، ونحاول أن نتعرف على دلالتها على هذا المصطلح، وهناك أدلة شرعية تدل على أن الصحبة للنبي ﷺ تثبت بمجرد اللقاء، **منها**:

الدليل الأول: حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ أتى المقبرة فقال: **«السلام عليكم دار قوم مؤمنين، وإنا إن شاء الله بكم لاحقون، وددت أنا قد رأينا إخواننا»**،

---

(١) أصول السُّنَّة، أحمد بن حنبل (٤١).

(٢) صحيح البخاري (٥/٢).

(٣) منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (١٤/٢٩).

قالوا: أولسنا إخوانك يا رسول الله؟! قال: «**أنتم أصحابي، إخواني الذين لم يأتوا بعد**»(١).

فالنبي ﷺ أطلق على من كان معه بأنهم أصحابه، ولم يشترط قدرًا زائدًا على ذلك، كاشتراك أن يغزو معه مرة، أو جلس معه كثيرًا، أو أطال الصحبة معه أو نحو هذه القيود، وإنما كان يخاطب من كان جالسًا معه في تلك الحالة، وقد يكون بعضهم قادمًا من سفر أو حديث عهد بكفر.

الدليل الثاني: حديث أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه أنه ﷺ قال: «**يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يَغْزُو فِئَامٌ مِنَ النَّاسِ، فَيُقَالُ لَهُمْ: هَلْ فِيكُمْ مَنْ رَأَى رَسُولَ اللهِ ﷺ؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، فَيُفْتَحُ لَهُمْ، ثُمَّ يَغْزُو فِئَامٌ مِنَ النَّاسِ، فَيُقَالُ لَهُمْ: هَلْ فِيكُمْ مَنْ رَأَى مَنْ صَحِبَ رَسُولَ اللهِ ﷺ؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، فَيُفْتَحُ لَهُمْ...**»(٢).

فهذا الحديث فيه ربط للصحبة بمجرد الرؤية، حيث قال في السؤال الثاني: هل فيكم من رأى من صحب النبي ﷺ؟ مع أنه لم يذكر في السؤال الأول إلا الرؤية، وفي الإشارة إلى دلالة هذا الحديث يقول ابن كثير تعليقًا على قول ابن المسيب الذي اشترط فيه للصحبة أن يغزو غزوة أو غزوتين: «وهذا إنما نفى فيه الصحبة الخاصة، ولا ينفي ما اصطلح عليه الجمهور من أن مجرد الرؤية كاف في إطلاق الصحبة؛ لشرف رسول الله ﷺ وجلالة قدره، وقدر من رآه من المسلمين؛ ولهذا جاء في بعض ألفاظ الحديث: «**تغزون فيقال: هل فيكم من رأى رسول الله ﷺ؟ فيقولون: نعم، فيفتح لكم**» حتى ذكر: «**من رأى من رأى رسول الله ﷺ...**» الحديث بتمامه»(٣).

الدليل الثالث: فهم الصحابة رضي الله تعالى عنهم وتعاملهم، ومن ذلك حديث أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه أنه في يوم من الأيام ذُكر عنده علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، فنيل من معاوية بن أبي سفيان رضي الله تعالى عنه، وكان مضطجعًا فاستوى جالسًا، وذكر قصة أعرابي كان معه وقد نال من الأنصار؛ وأتي به إلى عمر بن الخطاب، فقال عمر: «لولا أن له صحبة من رسول الله ﷺ لكفيتكموه»(٤)، فهذا أعرابي لم يطل جلوسه مع النبي ﷺ، وإنما لقيه فآمن به، فتعامل معه عمر على أن له صحبة.

---

(١) أخرجه مسلم (٦٠٧، ٦٠٨، ٢٢٩٩).

(٢) أخرجه البخاري (٢٨٩٧، ٣٥٩٤، ٣٦٤٩)، ومسلم (٢٥٣٢).

(٣) الباعث الحثيث إلى اختصار علوم الحديث، ابن كثير (١٨٠).

(٤) أخرجه ابن الجعد في المسند (٢٢٣٢).

الدليل الرابع: طبيعة الحال، وحاصل هذا الدليل: أن من المعروف من حال الناس أنهم يتأثرون بالأشخاص المبرزين في الصلاح وغيره؛ فالجلوس مع هؤلاء المبرزين ليس كالجلوس مع غيرهم في التأثر وإحداث التغيير في النفوس، ولا شك أن رسول الله ﷺ أعظم من وطئت قدمه الأرض، وهو أرقى الناس، وأعلى الناس، وأشرف الناس، وأجلّ البشر، وسيدهم وخيرهم؛ فالجلوس معه ﷺ ليس كالجلوس مع غيره.

فإذا كان في عُرف الناس أنهم يتأثرون بالمبرزين، فلا شك أن تأثر الناس برسول الله ﷺ سيكون أكبر وأعظم وأجلّ؛ فالجلوس معه والالتقاء به ليس كالجلوس مع غيره والالتقاء بغيره، وإنما سيكون جلوسًا مختلفًا ولقاءً متميِّزًا، يحدث تغييرًا في كل من لقيه.

فإثبات الصحبة للنبي ﷺ بمجرد الرؤية له ما يسوغه، وفي الاستدلال بهذا المعنى يقول تقي الدين السبكي في تعليل كون الصحبة تثبت بمجرد اللقيا: «وذلك أن رؤية الصالحين لها أثرٌ عظيم، فكيف رؤية سيد الصالحين؟! فإذا رآه مسلمٌ ولو لحظة انطبع قلبُهُ على الاستقامة؛ لأنه بإسلامه متهيِّئٌ للقبول، فإذا قابل ذلك النور أشرق عليه وظهر أثره في قلبه وعلى جوارحه»[١].

إشكالات على القول الأول والجواب عنها:

هذا القول عليه عدد من الإشكالات، **منها:**

الإشكال الأول: أن هذا القول مخالف للعُرف، فإن عُرف العقلاء كما ذكر الباقلاني أنهم لا يطلقون الصاحب إلا مع طول الملازمة.

ولكن هذا الإشكال لا يرد على صحبة النبي ﷺ؛ لأنا لا نتحدث عن إنسان عادي ينطبق عليه عرف الناس، وإنما نحن نتحدث عن حالة استثنائية، فهذه الحالة لا ينطبق عليها العرف؛ لأنها خارجة عن العرف.

فلا شك أن الناس لا يطلقون لفظ الصاحب إلا على من طالت ملازمته، وهو عرف معتبر، ونحن لا ننازع في العرف، وإنما ننازع في انطباق العرف على حالة الصحبة للنبي ﷺ، فمن لقيه لم يلتق بإنسان عادي، وإنما التقوا برسول الله، وكفى بهذا الوصف شرفًا.

الإشكال الثاني: ما روي عن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه أنه لما سئل: هل بقي من أصحاب رسول الله ﷺ أحد؟ قال: «أناس من الأعراب رأوه، فأما من صحبه فلا»[٢]،

---

(١) الإبهاج شرح المنهاج، السبكي (١/ ٢٣).

(٢) معرفة أنواع علوم الحديث، ابن الصلاح (٢٩٤)، وقال: «إسناده جيد، حدث به مسلم بحضرة أبي زرعة».

فهذا يدل على أن أنس بن مالك يرى أن الصحبة لا تثبت بمجرد اللقيا، ولهذا قال: فأما من صحبه فلا.

ولكن هذا ليس مشكلًا؛ لأن أنسًا لا يقصد بالصحبة هنا مطلق الصحبة، وإنما يقصد بها الصحبة التامة أو الصحبة الخاصة التي يظهر فيها معنى المصاحبة بجلاء، ومما يدل على هذا أنه ذكر كلامه هذا في جواب على سؤال: هل بقي من أصحاب رسول الله ﷺ أحد؟ والقاعدة اللغوية: أن السؤال معاد في الجواب، فكأن أنسًا قال: نعم بقي من أصحاب رسول الله ﷺ أناس من الأعراب، فأما الصحبة التامة الظاهرة فلم يبق أحد.

وممن ذكر هذا المعنى ابن كثير رحمه الله حيث يقول: «وهذا إنما نفى فيه الصحبة الخاصة، ولا ينفي ما اصطلح عليه الجمهور من أن مجرد الرؤية كاف في إطلاق الصحبة لشرف رسول الله ﷺ ولجلال قدره»[(١)].

الإشكال الثالث: قول النبي ﷺ: «**لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي، فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ**»[(٢)]، وهذا الحديث قاله النبي ﷺ مخاطبًا لخالد بن الوليد لما أغضب عبد الرحمٰن بن عوف؛ فدل هذا ـ كما يقول بعضهم ـ على أن خالد بن الوليد ليس من الصحابة، ومقتضاه أن الصحبة لا تثبت بمجرد اللقيا والرؤية.

ولكن الصحيح أن هذا الحديث ليس فيه دلالة على أن خالدًا ليس من الصحابة، وليس فيه دلالة على أن الصحبة لا تثبت بمرد اللقيا، ولا بمجرد الرؤية، وإنما غاية ما فيه التنبيه على فضل عبد الرحمٰن بن عوف رضي الله عنه، وهو أسلوب معروف في العربية، فإنه لو اعتدى مثلًا فصيل من المجاهدين على فصيل آخر يصح للقاضي أن يقول: أيها المجاهدون لا تعتدوا على المجاهدين، ولا يكون مقتضى هذا الكلام أن فصيل المعتدين ليس من المجاهدين، وكذلك يجوز للأب أن يقول لابنه الذي اعتدى على أبنائه الآخرين: لا أحد يعتدي على أبنائه، فإني لا أقبل الضرر في أبنائي، وهذا الكلام لا يدل على أن المعتديَ ليس ابنًا له، فكذلك هذا الحديث، فليس فيه إلا أن الصحابة فضلهم عظيم.

ومما يدل على ذلك قول النبي ﷺ لما أغضب عمر بن الخطاب أبا بكر الصديق رضي الله عنهما: «**إِنَّ اللهَ بَعَثَنِي إِلَيْكُمْ فَقُلْتُمْ: كَذَبْتَ، وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: صَدَقَ، وَوَاسَانِي بِنَفْسِهِ وَمَالِهِ؛ فَهَلْ أَنْتُمْ تَارِكُوا لِي صَاحِبِي؟!**»[(٣)]؛ فبناءً على ذلك الإشكال لا يوجد في الدنيا صحابي إلا أبو بكر فقط؛ لأنه قال: «**فهل أنت تاركوا لي صاحبي؟!**»، لكن بناءً على ما ذكرنا في تركيب ذلك

(١) الباعث الحثيث، ابن كثير (٨٠).

(٢) أخرجه البخاري (٣٦٧٣)، ومسلم (٦٦٥١).

(٣) أخرجه البخاري (٣٦٦١).

الحديث يكون هذا الحديث في بيان فضل أبي بكر رضي الله عنه، وليس في حصر الصحبة فيه.

الإشكال الرابع: قول ابن المسيب: «لا يعد من الصحابة إلا من أقام مع النبي ﷺ سنة أو سنتين، وغزا معه غزوة أو غزوتين»[١].

ولكن هذا الأثر ضعيف عن ابن المسيب، يقول العراقي: «لا يصح هذا عن ابن المسيب، ففي الإسناد محمد بن عمر الواقدي، وهو ضعيف»[٢].

وعلى فرض صحته فهو لا يعدو أن يكون قولًا لأحد العلماء، وليس حجة بنفسه، والعبرة بالدليل، ولم يدع أحد الإجماع على ذلك التعريف.

الإشكال الخامس: أن بعض أئمة الحديث يقولون عن بعض الأشخاص: رأى النبي ﷺ وليست له صحبة، كما صنع أبو حاتم مع عدد من الرواة، حيث يقول في ترجمة محمود بن الربيع ـ ويقال: ابن ربيعة ـ الخزرجي الأنصاري المديني: «أدرك النبي ﷺ وهو صبي، ليست له صحبة، وله رؤية»[٣].

ولكن هذا الكلام غير صحيح؛ لأنه إذا تتبعنا هذه الاستعمالات عند أبي حاتم أو عند ابن معين أو غيرهما من نقاد الحديث، نجد أن المراد إما الأطفال، أو المراد بها الصحبة الخاصة، وليس مطلق الصحبة، وممن نبه على هذا الذهبي حيث يقول تعليقًا على كلام ابن معين في أبي عنب الخولاني، وقد قال ابن معين عنه: «من كبار التابعين، وأنكروا أن تكون له صحبة»، قال الذهبي: «هذا يحمل على إنكار الصحبة التامة، لا الصحبة العامة»[٤].

القول الثاني في تعريف الصحابي: هو قول من لا يكتفي بمجرد اللقيا والرؤية، وإنما يشترط طول الصحبة والملازمة، وبناءً على هذا القول فالصحابي عندهم هو: من طالت مجالسته للنبي ﷺ.

وقد اختلف أصحاب هذا القول في تحديد المدة التي يتحقق بها طول الصحبة على أقوال كثيرة، بلغت أكثر من سبعة أقوال، فمنهم من جعلها سنة، ومنهم من جعلها سنتين، ومنهم من جعلها ستة أشهر، ومنهم من أطلق القول ولم يحدد مدة معينة.

واختاره عدد من الأصوليين، ونسبه إلى جملة الأصوليين السمعاني وغيره من العلماء، وبعضهم ينسب هذا القول إلى جمهور الأصوليين، ونص عدد من العلماء على أن هذا القول

(١) الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي (٥٠).

(٢) فتح المغيث، العراقي (٣٣٨).

(٣) الجرح والتعديل (٨/ ٢٨٩).

(٤) سير أعلام النبلاء، الذهبي (٤/ ٤٣٩).

ليس لجمهور الأصوليين وإنما هو لبعضهم فقط، وممن نص على ذلك السخاوي، فإنه حين ذكر قول السمعاني قال تعقيبًا عليه: «وأما ما حكاه عن الأصوليين إنما هو طريقة لبعضهم، وجمهورهم مع الأول»[(١)]، وقد تتبع بعض الدارسين المعاصرين هذا القول، وتتبع أقوال الأصوليين؛ فوجد أكثرهم يقررون القول الأول، وليس القول الثاني.

هذا القول ـ أعني: اشتراط قدر من الزيادة على الرؤية ـ قد تبناه بعض المعاصرين، وتحمس له كثيرًا، وانتهى بعضهم إلى أن الصحابة هم المهاجرون والأنصار فقط، وكل من آمن بعد الفتح فهو ليس من الصحابة؛ فالفضائل التي جاءت في الصحابة من العدالة ونحو ذلك تقف عند صلح الحديبية، وبناء على هذا القول فخالد بن الوليد والعباس بن عبد المطلب وغيرهم كثير ممن أسلم بعد الفتح ليسوا من الصحابة!

وحاول صاحب هذا القول أن يستدل على هذا بأدلة كثيرة، منها الإشكالات التي ذكرناها سابقًا، وكل الأدلة التي استدل بها لا تثبت إلا أن الصحابة متفاضلون في الصحبة، ولا تثبت البتة أن الصحابة لا يدخل فيهم إلا من أسلم قبل صلح الحديبية، فلا يوجد دليل من أدلته التي ذكرها تقرر هذا المعنى، وإنما جملة الأدلة التي استدل بها تثبت بأن الصحابة متفاضلون في الصحبة، وهو معنى لا ننكره.

المسألة الثانية

الموقف من الصحابة

قضية الصحابة من القضايا التي اختلفت فيها طوائف الأمة كثيرًا، وتمايزت فيها الفرق تمايزًا ظاهرًا، أما أهل السُّنَّة والجماعة، **فقد أشار المؤلف إلى اعتقادهم في قوله في «الواسطية»**:

«ومن أصول أهل السُّنَّة والجماعة سلامة قلوبهم وألسنتهم لأصحاب رسول الله ﷺ كما وصفهم الله به في قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَا تَجۡعَلۡ فِي قُلُوبِنَا غِلّٗا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٞ رَّحِيمٌ ١٠﴾ [الحشر: ١٠]**، وطاعة النبي ﷺ في قوله: «لا تسبوا أصحابي؛ فوالذي نفسي بيده، لو أن أحدكم أنفق مثل أُحُد ذهبًا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه»**.

فالمؤلف بدأ ببيان سلامة قلوب أهل السُّنَّة والجماعة وألسنتهم للصحابة، ويا ليته لم يبدأ بهذا المعنى؛ لأن سلامة الصدر أثر لمعنى سابق، هو الحب والإجلال والتعظيم، فلو أنه قال: من أصول أهل السُّنَّة والجماعة محبة أصحاب النبي ﷺ، وتعظيمهم، وإجلالهم،

(١) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، للسخاوي (٤/ ٨٦).

والاعتراف بفضلهم وعدالتهم، وسلامة قلوبهم لكان تركيبًا حسنًا، فموقف أهل السُّنَّة من الصحابة ليس موقفًا سلبيًّا، وهو عدم السب ونحو ذلك، وإنما هو قبل ذلك موقف إيجابي، قائم على الحب والتعظيم والإجلال.

ويمكن أن نلخص عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة في الأمور التالية:

الأمر الأول: وجوب محبة الصحابة رضي الله تعالى عنهم محبة عظيمة، ولا يجوز لأحد من المسلمين أن يحمل على أحد منهم حقدًا أو بغضًا، ولا يجوز أن يُسب أحد من الصحابة أو يُشتم.

الأمر الثاني: اعتقاد أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم أرفع الأمة وأعلاها قدرًا.

الأمر الثالث: اعتقاد أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم خير هذه الأمة وأعلمها وأعرفها بمراد الله ورسوله.

الأمر الرابع: اعتقاد أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم كلهم عدول.

الأمر الخامس: اعتقاد أن الصحابة يتفاضلون فيما بينهم، وأن أفضلهم أبو بكر، ثم عمر، ثم الترتيب الذي سيأتي ذكره.

الأمر السادس: أنه يجب السكوت عما وقع بين الصحابة من فتن وأحداث.

الأمر السابع: أنه يجب الدفاع عن الصحابة ضد من ينتقصهم ويتعرض لمقامهم، وبغض من يبغضهم.

الأمر الثامن: أنه يجب اتباع الصحابة ﵃ في فهم الدين والعمل به.

الأمر التاسع: أنه ينبغي الترضي عن الصحابة والدعاء لهم.

فهذه الأمور التسعة هي أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة في الصحابة، وتحتها تفريعات كثيرة.

وقد بدأ التأكيد على هذه الأمور، وعلى ضرورة تصحيح الاعتقاد فيما يتعلق بالصحابة رضي الله تعالى عنهم منذ زمن مبكر؛ بل بدأ هذا وظهر في زمن الصحابة رضي الله تعالى عنهم، فقد روى الإمام أحمد عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه قال: «إن الله نظر في قلوب العباد، فوجد قلب محمد ﷺ خير قلوب العباد، فاصطفاه لنفسه، فابتعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد، فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد، فجعلهم وزراء نبيّه، يقاتلون على دينه، فما رأى المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن، وما رأوا سيئًا فهو عند الله سيئ»[١].

---

(١) أخرجه أحمد (٣٦٠٠).

فهذا تأكيد مبكر منذ زمن الصحابة رضي الله تعالى عنهم على مكانة الصحابة، وعلى ضرورة تصحيح الاعتقاد فيهم، وما زال أئمة السلف يكررون التأكيد على هذه المعاني، جيلًا بعد جيل، ورعيلًا يعقبه رعيل، ونقل كلامهم في هذا الموطن يطول كثيرًا، ولكننا سنقتصر على نقل واحد، وهو قول ابن أبي حاتم في مقدمة «الجرح والتعديل»، حيث يقول: «فأما أصحاب رسول الله ﷺ فهم الذين شهدوا الوحي والتنزيل، وعرفوا التفسير والتأويل، وهم الذين اختارهم الله ﷻ لصحبة نبيّه ﷺ، ونصرته وإقامة دينه، وإظهار حقه، فرضيهم له صحابة، وجعلهم لنا أعلامًا وقدوة، فحفظوا عنه ﷺ ما بلَّغهم عن الله ﷻ، وما سنَّ وشرع وحكم وقضى، وندب وأمر ونهى وحظر وأدب، ووعوه وأتقنوه، ففقهوا في الدين، وعلموا أمر الله ونهيه ومراده بمعاينة رسول الله ﷺ، ومشاهدتهم منه تفسير الكتاب وتأويله، وتلقفهم منه، واستنباطهم عنه، فشرَّفهم الله ﷻ، بما منَّ عليهم وأكرمهم به من وضعه إياهم موضع القدوة، فنفى عنهم الشك والكذب، والغلط والريبة والغمز، وسماهم عدول الأمة، فقال عزَّ ذكره في محكم كتابه: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، ففسر النبي ﷺ عن الله عزَّ ذكره قوله: ﴿وَسَطًا﴾؛ أي: عدولًا، فكانوا عدول الأمة، وأئمة الهدى، وحجج الدين، ونقلة الكتاب والسُّنَّة»[١].

وهذه المعاني التي تضمنها كلام ابن أبي حاتم يكررها أهل السُّنَّة والجماعة في عقائدهم كثيرًا.

وقد وافق الأشاعرة والماتريدية أهل السُّنَّة والجماعة في الموقف من الصحابة؛ بل الموقف من الصحابة من أشد الأبواب التي اتفق فيها الأشاعرة والماتريدية مع أهل السُّنَّة والجماعة، ولا تكاد تجد اختلافًا بينهم إلا في تفاصيل قليلة جدًّا لا تؤثر، يقول الآمدي في حكاية مذهب أصحابه: «الواجب أن يحسن الظن بأصحاب الرسول، وأن يكف عما جرى بينهم، وألا يحمل شيء مما فعلوه أو قالوه إلا على وجه الخير، وحسن القصد، وسلامة الاعتقاد، وأنه مستند إلى الاجتهاد، لما استقر في الأسماع، وتمهد في الطباع، ووردت به الأخبار والآثار، متواترة وآحاد، من غرر الكتاب والسُّنَّة، واتفاق الأمة على مدحهم، والثناء عليهم بفضلهم، مما في اشتهاره ما يغني عن إظهاره»[٢].

أما المعتزلة فلم ينضبط مذهبهم في الموقف من الصحابة، وإنما تعددت مواقفهم كثيرًا، أما الشيخان أبو بكر وعمر فإنهم يتولونهم، ويتولون كل من في عهدهما، ولم يخالف في ذلك من المعتزلة إلا النَّظَّام، والمعتزلة لا يحكمون بالعدالة على من قاتل عَلِيًّا

(١) الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم (٧/١).
(٢) غاية المرام في علم الكلام، الآمدي (٣٩٠).

في صفِّين، وجمهور المعتزلة يعدلون عثمان ويتبرؤون من قاتله، وبعضهم يتوقف في عثمان، فلا يحكم بعدالته ولا بغير ذلك، وجمهورهم يعدلون عليًّا ويسوغون قتاله لأهل الجمل.

وحاصل ما يمكن أن يوصف به مذهب المعتزلة: أنه مذهب مائل إلى مذهب التشيع، على تفاصيل تختلف باختلاف الأشخاص وباختلاف المراحل التي مر بها هذا المذهب الاعتزالي.

وأما موقف الشيعة من الصحابة فهم على مراتب، فمنهم الشيعة المفضلة الذين يفضلون عليًّا على الصحابة، ومنهم ـ وهم أكثر الشيعة عددًا وانتشارًا ـ الشيعة الإمامية الاثنى عشرية، وحاصل مذهبهم في الصحابة: أن الصحابة كلهم مرتدون إلا سبعة نفر منهم، وهم: سلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، والمقداد بن الأسود، وعمار بن ياسر، وأبو ساسان وهو الحسين بن المنذر، وشتيرة، وأبو عروة الأنصاري، فهؤلاء السبعة هم الذين لم يرتدوا من الصحابة.

وقد بيَّن ابن تيمية أصل مذهبهم، حيث يقول: «أصل قول الرافضة: أن النبي ﷺ نص على علي بن أبي طالب نصًّا قاطعًا للعذر، وأنه إمام معصوم، ومن خالفه كفر، وأن المهاجرين والأنصار كتموا النص، وكفروا بالإمام المعصوم، واتبعوا أهواءهم، وبدلوا الدين، وغيروا الشريعة، وظلموا واعتدوا؛ بل كفروا إلا نفرًا قليلا، إما بضعة عشر أو أكثر، ثم يقولون: إن أبا بكر وعمر ونحوهما ما زالا منافقين، وقد يقولون: بل آمنوا ثم كفروا.

وأكثرهم يكفِّرون من خالف قولهم، ويسمون أنفسهم المؤمنين، ومن خالفهم كفارًا، ويجعلون مدائن الإسلام التي لا تظهر فيها أقوالهم دار ردة، أسوأ حالًا من مدائن المشركين والنصارى؛ ولهذا يوالون اليهود والنصارى والمشركين على بعض جمهور المسلمين»(١).

والحديث مع هؤلاء الشيعة المنحرفين طويل، وقد نُقض مذهبهم بكلام كثير جدًّا، لكن نريد أن نشير إلى أمرين كليين يصلحان في نقض هذا المذهب من جذوره:

الأمر الأول: أن القول الذي يتبناه الشيعة فيه نقض صريح لحكمة الله ﷻ، وقدح كبير في كماله، فلا يشك أحد من المسلمين في أن دين الإسلام هو أحب الأديان إلى الله، وأن الله ﷻ اصطفى نبيّه ليكون هو المبلِّغ لهذا الدين الشريف، فاختار أشرف الناس لتبليغ هذا الدين، فمقتضى الحكمة أن الله يختار لنبيِّه أشرف الناس؛ لأنهم هم الذين سيبلغون

(١) مجموع الفتاوى (٣/٣٥٦).

هذا الدين إلى عموم الأمة؛ لأن النبي ﷺ لا يمكن أن يقابل كل الأمة.

فمقتضى الحكمة أن يكون أصحاب النبي ﷺ هم أشرف الناس، وأنقى الناس، وأصفى الناس، لكن بناءً على قول الرافضة فإن الله ﷻ لم يختر لنبيِّه أشرف الناس؛ بل اختار له أسوأ الناس وأشدهم نفاقًا وخبثًا وفسادًا، فقول الشيعة ليس فيه قدح في الإسلام فقط، وإنما هو قدح في كمال الله ﷻ، وهذا لازم ضروري لا يمكن الانفكاك عنه.

الأمر الثاني: أن مذهب الإمامية فيه قدح في عقل النبي ﷺ وكماله، فإن النبي ﷺ مكث أكثر من عشر سنين مع الصحابة رضي الله تعالى عنهم ـ الذين وصفهم الرافضة بالردة ـ وعاشرهم، وسافر معهم، وقاتل معهم، وأكل معهم، وحضر مناسباتهم، وتزوج منهم وزوج بناته منهم، وغير ذلك من أنواع المعاشرة، ومع ذلك لم يكتشف أنهم منافقون كما يقول الشيعة، أو أن فيهم فسادًا وخبثًا!

والواحد من العقلاء إذا عاشر أعدادًا كبيرة من الناس هذه المدة سيكتشف بعد سنة أو سنتين أو ثلاث بأنهم ليسوا أصحابه، أو بأن فيهم فسادًا أو نحو ذلك، فكيف يكون هذا حال عموم العقلاء، ولا يكون في النبي ﷺ وهو أكمل الناس عقلًا وفطنة وكمالًا في كل الصفات؟! فلو كان الصحابة ﷺ منافقين أو فاسدين لاكتشفهم النبي ﷺ برجاحة عقله وكمال فطنته.

فمقتضى مذهب الشيعة الإمامية أن النبي ﷺ ـ حاشاه ـ ليس كاملًا في عقله ولا في فطنته ولا في صفاته.

حكم سب الصحابة:

سب الصحابة ﷺ محرم بالإجماع، وجاءت نصوص عديدة في النهي عن سبِّهم، ومن ذلك قول النبي ﷺ: «**لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي، فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ**»(١).

يقول ابن تيمية تعليقًا على هذا الحديث: «ذلك أن الإيمان الذي كان في قلوبهم حين الإنفاق في أول الإسلام وقلة أهله وكثرة الصوارف عنه وضعف الدواعي إليه لا يمكن أحدًا أن يحصل له مثله من بعدهم، وهذا يعرف بعضه من ذاق الأمور وعرف المحن والابتلاء الذي يحصل للناس، وما يحصل للقلوب من الأحوال المختلفة.

وهذا مما يعرف به أن أبا بكر رضي الله عنه لن يكون أحد مثله؛ فإن اليقين والإيمان الذي كان في قلبه لا يساويه فيه أحد، قال أبو بكر بن عياش: ما سبقهم أبو بكر بكثرة صلاة

---

(١) أخرجه البخاري (٣٦٧٣)، ومسلم (٦٦٥١).

ولا صيام، ولكن بشيء وقر في قلبه. وهكذا سائر الصحابة حصل لهم بصحبتهم للرسول مؤمنين به مجاهدين معه إيمان ويقين لم يشركهم فيه من بعدهم»[(١)].

ومع أن سبَّ الصحابة محرم في الشريعة بالقطع، إلا أنه ليس على مرتبة واحدة في التحريم، وإنما هو على أقسام، **ومنها**:

القسم الأول: من سبَّ الصحابة بما يوجب كفرهم أو **ردتهم أو فسقهم وبطلان عدالتهم، فهو واقع في الكفر الأكبر**؛ لأن قوله يناقض قواطع الشريعة.

ويدخل في ذلك من قذف أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها بعد أن برأها الله من فوق سبع سمٰوات فهو كافر بالإجماع؛ لأنه مكذب للقرآن.

القسم الثاني: من سبَّ الصحابة رضي الله عنهم سبًّا لا يقدح في عدالتهم ولا في دينهم، مثل وصف بعضهم بالبخل أو الجبن أو قلة العلم ونحو ذلك، فهذا لا يحكم بكفره لمجرد هذا، ومع ذلك يستحق التأديب والتعزير الذي يردعه ويردع أمثاله.

المسألة الثالثة

فضائل الصحابة

المراد بالفضائل: ما ثبت للصحابة رضي الله تعالى عنهم من الأجر والثناء والمدح من الله عز وجل، وعلو المنزلة ورفعة الدرجة.

والفضائل الثابتة للصحابة نوعان: فضائل عامة، وفضائل خاصة:

والمراد بالفضائل العامة:

الفضائل التي ثبتت لجنس الصحابة، **وهي كثيرة**:

منها: كل فضيلة ثبتت لأمة الإسلام، فهي ثابتة للصحابة من باب أولى؛ لأنهم أكمل من تمثل بالإسلام وأكمل من طبق الإسلام، ومن ذلك ثبوت الاعتدال والوسط، كما في قول الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]؛ فهذه الآية يراد بها عموم أمة محمد ﷺ، ولكن دخول الصحابة من باب أولى، ومن ذلك أيضًا قول الله عز وجل: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]؛ فالخيرية المراد بها عموم الأمة، ودخول الصحابة من باب أولى.

ومنها: تزكية الله عز وجل لنياتهم ومقاصدهم ومدح عباداتهم، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ

(١) منهاج السُّنَّة النبوية (٦/ ٢٢٣).

وَرِضْوَٰنًاۖ سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي ٱلتَّوْرَىٰةِۚ وَمَثَلُهُمْ فِي ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا ﴿٢٩﴾﴾ [الفتح: ٢٩]؛ فهذه الآية تضمنت أعظم الثناء على صحابة رسول الله ﷺ، وخاصة في العبادات والركوع والسجود وفي نياتهم ومقاصدهم، فهي شهادة إلٰهية من أرفع الشهادات.

ومنها: وعدهم بالمغفرة والأجر العظيم كما في آية الفتح السابقة.

ومنها: إخبار الله ﷻ برضاه عنهم، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠]، فقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ﴾ يشمل من لم يكن من الصحابة مهاجرًا ولا أنصاريًّا، فيدخل فيها من باب أولى من هم موعودون برضا الله ﷻ.

ومنها: وعدهم بالحسنى ودخول الجنة، كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَۚ أُو۟لَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُوا۟ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١٠﴾﴾ [الحديد: ١٠]؛ فالله ﷻ في هذه الآية يخاطب الصحابة ممن أسلم قبل الفتح ـ سواء المراد هنا بالفتح فتح مكة، أو صلح الحديبية ـ ومن جاء بعدهم، فكلا الصنفين موعود بدخول الجنة.

ومنها: الإخبار عن الصحابة بأنهم أفضل الأمة، كما في قوله ﷺ: «**خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ**»، قال عمران: فلا أدري أذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثة[1].

النوع الثاني: الفضائل الخاصة:

والمراد بهذا النوع: الفضائل التي ثبتت لصنف من الصحابة كأهل بدر، أو أهل أُحد، أو بيعة الرضوان، أو غير ذلك، أو لفرد من أفراده، وهذه الفضائل متنوعة جدًّا.

منها: الفضائل المتعلقة بالعشرة المبشرين بالجنة، والفضائل الخاصة بأهل بدر، والفضائل الخاصة بالمهاجرين، والفضائل الخاصة بالأنصار، والفضائل الخاصة بأهل البيت، والفضائل الخاصة بأهل بيعة الرضوان، والفضائل الخاصة بأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وغيرهم من الصحابة.

اهتمام العلماء بفضائل الصحابة:

اهتم العلماء بفضائل الصحابة اهتمامًا كبيرًا، فأفردوا فيها عددًا من الكتب، فمن الكتب التي أفردت في فضائل الصحابة عامة الذي هو النوع الأول: كتاب «فضائل

(١) أخرجه البخاري (٢٦٥٢، ٣٦٥١، ٦٤٢٩)، ومسلم (٢٥٣٣).

الصحابة» لعبد الملك بن حبيب الأندلسي، وكتاب «فضائل الصحابة» للإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ وهو كتاب مطبوع، وكتاب «فضائل الصحابة» لبقي بن مخلد الأندلسي، وكتاب «فضائل الصحابة» للإمام النسائي وهو مطبوع، وكتاب «فضائل الصحابة» لخيثمة بن سليمان، وغيرها من الكتب.

ومن الكتب التي أُلفت في فضائل الصحابة الخاصة كتاب «فضائل الأنصار» لأبي البختري وهب بن وهب، وكتاب «تحفة الصديق في فضائل أبي بكر الصديق» لعلي المقدسي وهو كتاب مطبوع، وكتاب «محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب» ليوسف بن الحسن بن عبد الهادي وهو مطبوع، وكتاب «فضائل عثمان بن عفان» لعبد الله ابن الإمام أحمد، وهو مطبوع، وكتاب «مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب» لأبي الحسن علي بن محمد الواسطي، وهو مطبوع، وغيرها من الكتب[١].

فضلًا عن الأبواب والفصول التي عُقدت في الصحاح والسنن، فهناك أبواب كثيرة وفصول عُقدت في هذه الكتب، فـ«صحيح البخاري» فيه باب كبير جدًّا عن فضائل الصحابة، وكذلك «صحيح مسلم»، وغيرهما من كتب السُّنَّة.

النصوص المشكلة على تفضيل الصحابة والجواب عنها:

إذا تقرر أن الصحابة تثبت لهم فضائل كثيرة، وأن الصحابة أفضل الأمة، وأن جيل الصحابة أعلى من الأمة، وغير ذلك من المعاني التي تثبت في الفضائل، فإن هناك نصوصًا مشكلة على هذا المعنى، فلا بد من معرفة الجواب عنها.

النص الأول: حديث عمار بن ياسر أن النبي ﷺ قال: «**مثل أمتى مثل المطر؛ لا يدرى أوله خير أو آخره**»[٢]، فظاهره أنه لا يُدرى هل جيل الصحابة أفضل أم الجيل الذي سيأتي في آخر الزمان.

والحديث مشكل في ظاهره، ولهذا ضعّفه بعض العلماء، وحمله بعض العلماء على توهم المتوهمين؛ أي: أن بعض المتأخرين من أمة محمد يظن أنه مثل الصحابة، وممن قرر هذا المعنى النووي، حيث يقول: «إن هذا الحديث محمول على أن بعض المتأخرين في أمة محمد بناءً على كثرة الخير في جيلهم يتوهم أنه مثل الصحابة»[٣]؛ فالحديث حكاية عن توهم وليس تقريرًا لحكم.

---

(١) من أراد أن يعرف هذه الكتب المطبوعة فليرجع إلى الكتب التي جمعت المؤلفات والأبحاث المتعلقة بالصحابة، ومنها: معجم ما أُلف عن الصحابة وأمهات المؤمنين وآل البيت رضي الله عنهم، تأليف: محمد بن إبراهيم الشيباني.

(٢) أخرجه أحمد (١٢٣٢٧، ١٢٤٦١، ١٨٨٨١)، والترمذي (٢٨٦٩)، وصححه الألباني.

(٣) فتح الباري (٧/ ٦).

ولكن هذا الحمل غير صحيح، والصحيح: أن هذا الحديث على فرض صحته تقرير وليس حكاية، والمراد به الإخبار عن النفع للدين، وليس إخبارًا عن الأفضلية؛ أي: أن معنى الحديث: سيأتي زمان يكون فيه أقوام في نفعهم للدين كأنهم متساوون مع الصحابة رضي الله تعالى عنهم في النفع للدين، ومما يدل على ذلك أنه ضرب مثلًا بالمطر، والمطر أكثر ما يظهر فيه النفع، والفضل في خصلة واحدة لا يعني الفضل المطلق.

وهناك وجه آخر ذكره ابن قتيبة، حاصله: أن هذا الحديث وغيره من الأحاديث المراد بها التقريب، وليس المساواة، ويكون معنى هذا الحديث: سيأتي جيل يقارب الصحابة في الأفضلية.

النص الثاني: قول النبي ﷺ: «**ليدركن المسيح أقوامًا، إنهم لمثلكم أو خير** ـ قالها ثلاثًا ـ، **ولن يخزي الله أمة أنا أولها والمسيح آخرها**»[(١)].

وهذا الحديث على فرض صحته يمكن أن يحمل على نفع الإسلام؛ لأن كِلَا الحديثين ـ هذا والذي قبله ـ يتحدثان عن موضوع واحد، وهو الجيل الذي سيكون مع المسيح ابن مريم عليه السلام.

وعلى فرض أن المراد به الأفضلية وليس النفع، فإنه لا يقاوم الأدلة التي جاءت في إثبات أفضلية الصحابة في الثبوت؛ فتقدَّم تلك الأحاديث لقوتها وظهور صحتها.

النص الثالث: حديث أنس أن النبي ﷺ ذكر آخر الزمان، فقال: «**المتمسك يومئذ بدينه كالقابض على الجمر، وأجره كأجر خمسين**»، قالوا: منا أو منهم يا رسول الله؟ قال: «**بل منكم**»[(٢)].

ولكن هذا الحديث ـ كما ذكر ابن حجر وغيره ـ ليس متعلقًا بالأفضلية، وإنما هو متعلق بكمية الأجر، وزيادة الأجر لا تستلزم الأفضلية المطلقة، والأجر وإن كان تفاضله بالنسبة إلى ما يماثله من الأعمال، إلا أن الصحابة لديهم خاصية لا يماثلهم أحد فيها، وهي رؤيتهم للنبي ﷺ والجلوس معه، فقد يأتي من بعد الصحابة من يفضلهم في عمل يمكن أن يشاركوهم فيه كالصلاة والزكاة والحج والجهاد، ولكن سيبقى الصحابة منفردين بتلك الخاصية.

ثم على القول بأن الحديث يتعلق بالأفضلية فهو لا يدل على التفضيل المطلق، وإنما يدل على التفضيل المخصوص، فغاية ما فيه أن بعض المتأخرين من الأمة يكون أفضل من

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (١٩٣٤٤، ٣٦٩٧١)، وضعفه الألباني.

(٢) أخرجه الترمذي (٢١٩٥)، وأحمد (٩٠٦١)، وقال شعيب الأرنؤوط: «صحيح دون قوله: المتمسك يومئذ بدينه...» إلخ فحسن لغيره.

الصحابة في خصلة الصبر على الابتلاء، وأفضليتهم في هذه الخصلة لا يعني أنهم أفضل من الصحابة في كل الخصال.

النص الرابع: قول النبي ﷺ: «**أَفْضَلُ الْخَلْقِ إيمانًا قَوْمٌ فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ، يُؤْمِنُونَ بِي وَلَمْ يَرَوْنِي**»(١).

وهذا الحديث ضعيف، ضعّفه ابن حجر وغيره من العلماء، وعلى فرض صحته فهو محمول على تقدير (من) التبعيضية، فيكون المعنى: من أفضل الخلق، أو محمول على الحكم النسبي، فيكون المعنى: أفضل باعتبار زمان معين أو حال معين.

مسألة: هل يمكن أن يأتي بعد الصحابة من هو أفضل منهم؟

والجواب على هذا السؤال يتطلب تفصيلًا، فيقال: لدينا مستويان:

الأول: مستوى الجيل؛ أي: أن يكون جيل بعد الصحابة أفضل من جيل الصحابة، وهذا لا يمكن بالإجماع.

الثاني: مستوى الأفراد؛ أي: أن يأتي فرد من بعد الصحابة يكون أفضل من بعض أفراد الصحابة، فهذه المسألة اختلف العلماء فيها على **قولين**:

القول الأول: أنه لا يمكن أن يأتي فرد من أفراد الأمة يكون أفضل من بعض أفراد الصحابة، وهو قول الجمهور؛ وذلك لأن كل أفراد الصحابة يتميزون بميزة لا توجد عند غيرهم، وهي شرف رؤية النبي ﷺ.

القول الثاني: أنه يمكن أن يكون في الأمة من الأفراد من يفضل بعض أفراد الصحابة، وهذا القول اختاره ابن عبد البر وأبو العباس القرطبي، واستدلوا بالأحاديث التي ذكرناها سابقًا، ولكن استدلالهم بها غير صحيح لما ذكرناه عن كل حديث.

المسألة الرابعة

عدالة الصحابة

هذه المسألة لم يذكرها المؤلف في «الواسطية»، وكان الأولى أن ينص عليها؛ لأنها من أهم ما يتعلق بالصحابة، ومع ذلك فعباراته التي ذكرها تدل على تقرير هذا المعنى وثبوته.

مفهوم العدالة:

قبل أن نذكر عدالة الصحابة وما يتعلق بها لا بد أن نذكر مفهوم العدالة، **وقد اختلف العلماء فيها على قولين**:

---

(١) أخرجه أحمد (١٦٩٧٦، ١٦٩٧٧)، وصححه الألباني.

القول الأول: أن العدالة هي الإسلام مع عدم العلم بالمفسِّق، فكل مسلم لا نعلم عنه مفسقًا فهو عدل. وهو قول الحنفية.

القول الثاني: أن العدالة ملكة تحمل صاحبها على عدم اقتراف الكبائر، وتمنعه من فعل الرذائل. وهو قول الجمهور. ومنهم من عبّر عنها بقوله: ملكة تحمل صاحبها على التزام التقوى. والتقوى تعرّف بأنها فعل الطاعات وترك المعاصي. وهناك تعاريف كثيرة جدًّا ترجع إلى هذا المعنى.

العلاقة بين العدالة والعصمة:

من أهم الأمور التي تضبط تعاملنا مع عدالة الصحابة بيان مسألة العلاقة بين العدالة وبين العصمة، فجميع العلماء الذين قرروا عدالة الصحابة قرروا أيضًا بأن العدالة لا تعني العصمة، يقول العلائي: «وبهذا يتبين أنه ليس المعنى بعدالة كل واحد من الصحابة ﵃ أن العصمة له ثابتة والمعصية عليه مستحيلة»[(١)]، ويقول ابن الوزير: «ولم يقل أحد من أهل السُّنَّة بعصمة أحد من الصحابة في الباطن والظاهر، وكم بين القول بالعدالة في الظاهر والقول بالعصمة في الباطن والظاهر! ـ يعني: كم بينها من الفرق! ـ، فإن كان المعترض ـ وهو أحد الزيدية ـ يزعم أنّهم نصّوا على العصمة، فهو كذّاب أشر غير جدير بالمناظرة، وإن كان يزعم أنّ نصوصهم عن عدالة الصّحابة في الظّاهر تقتضي العصمة؛ فكذلك نصوص الزّيدية على عدالة العدول من أئمتهم وسائر المسلمين، وكان يلزمه أن تقتضي عصمتهم»[(٢)].

حكاية الإجماع على عدالة الصحابة:

الاعتقاد بعدالة الصحابة أمر مجمع عليه بين الأمة، حكى الإجماع عدد من العلماء، وممن حكاه ابن عبد البر حيث يقول: «ونحن وإن كان الصحابة ﵃ قد كفينا البحث عن أحوالهم لإجماع أهل الحق من المسلمين ـ وهم أهل السُّنَّة والجماعة ـ على أنهم كلهم عدول، فواجب الوقوف على أسمائهم»[(٣)]، ويقول ابن الصلاح: «الأمة مجمعة على تعديل جميع الصحابة ومن لابس الفتن منهم، فكذلك إجماع العلماء الذين يعتد بهم في الإجماع»[(٤)]؛ يعني: أجمعوا على عدالتهم حتى من لابس الفتنة منهم، ويقول ابن كثير:

---

(١) تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة، العلائي (٨٦).
(٢) الروض الباسم في الذب عن سُنَّة أبي القاسم، ابن الوزير (١/٢٤٦).
(٣) الاستيعاب في معرفة الأصحاب (١/١٩).
(٤) معرفة أنواع علوم الحديث، ابن الصلاح (٢٩٥).

«الصحابة كلهم عدول عند أهل السُّنَّة والجماعة»[١]. وهذا المعنى كثير ومستفيض عند العلماء والمحدثين والأصوليين وغيرهم.

إشكال على الإجماع ودفعه:

نص المازري على أن العدالة ليست ثابتة لكل الصحابة، حيث يقول: «لسنا نعني بقولنا: «الصحابة عدول» كل من رآه ﷺ يومًا، أو من زاره لمامًا، أو اجتمع به لغرض وانصرف، وإنما نعني به: الذين لازموه وعزروه ونصروه»[٢].

وقول المازري خطأ مخالف للإجماع، وقد تعقبه عدد من العلماء، ومنهم العلائي، فقال: «وهذا قول غريب، يخرج كثيرًا من المشهورين بالصحبة والرواية عن الحكم بالعدالة، كوائل بن حجر، ومالك بن الحويرث، وعثمان بن أبي العاص، وغيرهم ممن وفد عليه ﷺ ولم يقم عنده إلا قليلًا وانصرف، وكذلك من لم يعرف إلا برواية الحديث الواحد»[٣].

وأساس الخطأ عند المازري هو أنه لم يتفطن للأساس الذي بنيت عليه عدالة الصحابة، وهو الإخبار الإلٰهي، وهذا أمر مهم فيما يتعلق بعدالة الصحابة؛ فالمصدر الأصلي الذي ينطلق منه أهل السُّنَّة والجماعة في إثباتها هو الإخبار الإلٰهي، ومعنى هذا: أن عدالة الصحابة ثابتة بإخبار الله ﷻ، وليست راجعة إلى البشر.

وهذا أحد أهم الفروق بين العدالة التي تثبت للصحابة، وبين العدالة التي تثبت لعموم المسلمين؛ فالعدالة التي تثبت لعموم المسلمين طريقها هو النظر في حالهم، وفيما يصدر منهم من أفعال، وأما الصحابة فالعدالة الثابتة لهم ليست راجعة إلى النظر في حالهم، وإنما هي راجعة إلى إخبار الله ﷻ عنهم بأنهم عدول.

فتحصل مما سبق أن العدالة الثابتة للصحابة فيها أمران:

الأول: أنها لا تعني العصمة.

الثاني: أن المصدر الذي يعتمد عليه في تقرير عدالة الصحابة هو الإخبار الإلٰهي، وليس النظر البشري.

أدلة عدالة الصحابة:

الأدلة التي جاءت في عدالة الصحابة كثيرة ومتنوعة:

---

(١) الباعث الحثيث إلى اختصار علوم الحديث، ابن كثير (٤٩).

(٢) إيضاح المحصول من برهان الأصول، المازري (٤٨٢).

(٣) تحقيق: منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة، العلائي (٦٢).

منها: أدلة في عدالة المهاجرين خاصة.

ومنها: أدلة جاءت في عدالة المهاجرين والأنصار.

ومنها: أدلة جاءت في عموم الصحابة.

وسنركز على أدلة الصنف الثالث، وهي الأدلة التي تثبت العدالة لعموم الصحابة؛ لأن الصنف الأول والثاني لا إشكال فيهما:

الدليل الأول: وعدهم بالجنة، كما في قول الله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الحديد: ١٠]؛ فالله ﷻ لا يعد بالجنة إلا من كان عدلًا تقيًا، وهذه الآية تتحدث عمن أسلم قبل الفتح، ومن أسلم بعد الفتح، فتشمل كل من كان مع النبي ﷺ.

الدليل الثاني: تزكية نياتهم ومقاصدهم، ووعدهم بناء على ذلك بالأجر العظيم، كما في آية الفتح: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا﴾ [الفتح: ٢٩]. فهذه الآية فيها إخبار من الله ﷻ بأن الذين كانوا مع النبي ﷺ يتصفون بصدق النية وسلامة المقصد وشرفه، وأنهم موعودون بالجنة، فهذه شهادة وإخبار من الله ﷻ عن حال هذا الصنف من الناس.

وهي لا تتحدث عمن طالت ملازمتهم لرسول الله ﷺ، وإنما عن مطلق الذين معه، فتشمل كل من مع النبي ﷺ ولو كانت المعية قليلة.

اعتراض وجوابه:

ربما يعترض معترض فيقول: هذه الآية ليست في عموم الصحابة، وإنما في بعضهم؛ لأن الله ﷻ قال في آخرها: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٢٩﴾﴾ [الفتح: ٢٩].

وهذا الاعتراض غير صحيح؛ لأن الصحيح أن «مِنْ» في هذا الموضع ليست للتبعيض، وإنما هي للتفسير أو بيان الجنس، كما في قول الله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ﴿٣٠﴾﴾ [الحج: ٣٠]، فليس المراد من هذه الآية أن بعض الأوثان رجس وبعضها ليس كذلك.

ثم لو كانت «مِن» تبعيضية لما كان في الآية نفي العدالة فقط، وإنما كان فيها نفي الإيمان، فيكون مفهوم الآية أن من الصحابة من ليس مؤمنًا، وهذا قول شنيع لم يقل به إلا الرافضة، وأما عموم المسلمين الذين يتنازعون في العدالة، فلا يصح لهم أن يعتمدوا على هذه الآية.

الدليل الثالث: الشهادة لهم بالإيمان، كما في قول الله تعالى: ﴿وَإِن يُرِيدُوا أَن

يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ ٱللَّهُۚ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِۦ وَبِٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٢﴾ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْۚ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ [الأنفال: ٦٢، ٦٣]؛ فهذه الآية يتحدث الله ﷻ فيها عن المؤمنين الذين نصر بهم النبي ﷺ، وكانوا معه، ولم يشترط كونهم قبل الفتح أو بعد الفتح، أو كونهم من المهاجرين أو من الأنصار، فيدخل فيها كل مؤمن نصر النبي ﷺ، أو انتصر به النبي ﷺ في تبليغ الدين، والله ﷻ لا يشهد لأحد بالإيمان إلا وهو عدل ثقة.

الدليل الرابع: الحكم لهم بالفلاح والنجاح، كما في قوله الله تعالى: ﴿لَٰكِنِ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ جَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْخَيْرَٰتُۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٨٨﴾ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿٨٩﴾﴾ [التوبة: ٨٨، ٨٩]؛ فهذه الآية تتحدث عن النبي والذين آمنوا معه، فواو المعية هنا تشمل أي معية، ولو كانت قليلة، فكل من صدق عليه أنه مع النبي ﷺ فإن الحكم الذي في الآية يشمله.

الاعتراضات على عدالة الصحابة ودفعها:

اعترض على عدالة الصحابة بعدد من الاعتراضات، **منها**:

الاعتراض الأول: أن الله ﷻ وصف بعض الصحابة بالفسق، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦]، فلا شك أن الفاسق هنا هو أحد الصحابة، أرسله النبي ﷺ بغض النظر عن تعيين من هو، ولا شك أنه ليس من المنافقين؛ لأن النبي ﷺ لا يرسل أحدًا من المنافقين، فهو أحد الصحابة الذين ثبت لهم الإيمان، فكيف تقولون: العدالة ثابتة لعموم الصحابة؟!

ولكن هذا الاعتراض غير قادح في إثبات العدالة للصحابة، ولا في منهجية إثباتها، **وذلك لأمور منها**:

الأمر الأول: أن عدالة الصحابة ثبتت لنا بالنص الإلٰهي والإخبار الرباني؛ فالذي أخبرنا بأن الصحابة كلهم عدول أخبرنا بأن بعض الصحابة ليس عدلًا، فنُخرج من عموم العدالة من دل النص على إخراجه؛ ويبقى العموم على عمومه، فكما أنا في النصوص الشرعية في الأبواب الأخرى إذا تعارض عندنا نص عام ونص خاص نخرج ما دلت النصوص على تخصيصه، ونبقي العام على العموم، فكذلك الحال في عدالة الصحابة؛ لأن ثبوتها جاء من جهة الأخبار الإلٰهية وليس من جهة النظر البشري، فمجموع ما يدل عليه الخبر الإلٰهي أن كل صحابي عدل إلا من أخبرنا الله ﷻ بخروجه من العدالة.

فلا يصح أن تنفى العدالة التي أثبتها الله تعالى للصحابة بمجرد وجود فرد منهم حكم الله عليه بالفسق بعينه، وإنما المنهج الصحيح أن تنفى العدالة عنه بعينه دون غيره.

الأمر الثاني: أن الحكم على صحابي ما بالفسق في مرحلة من مراحل حياته أو في حال من أحواله لا يعني أن الفسق ملازم له في كل أحواله؛ فالوليد بن عقبة بن أبي معيط

الذي قال كثير من المفسرين: إن آية الحجرات نزلت في شأنه لم يكن فاسقًا في كل حياته، ومما يدل على ذلك تعامل الصحابة معه، فإن عثمان بن عفان جعله قائدًا لبعض الجيوش التي غزت ديار الكفار، وولاه إمارة بعض البلدان، ولو كان فاسقًا لما فعل ذلك، وهو الخليفة الراشد، ولأنكر عليه الصحابة ﷺ؛ إذ كيف يخالف عثمان نصًّا قرآنيًّا صريحًا ولا ينكر عليه أحد من الصحابة؟

الاعتراض الثاني: أن مجتمع الصحابة وجدت فيه أعمال منافية للعدالة؛ كالزنا وشرب الخمر ونحو ذلك، وهناك أمثلة كثيرة على هذا وقعت من عدد من أفراد الصحابة.

وهذا الاعتراض غير قادح في عدالة الصحابة؛ لأن العدالة لا تعني العصمة كما سبق التنبيه عليه، فهذه الحوادث غاية ما فيها أن بعض الصحابة وقع في أفعال تنافي العصمة، فتعارض عندنا فيهم أمران: **الأول**: خبر الله ﷻ بأنهم عدول. **والثاني**: دلالة الأفعال المحرمة التي تنافي العدالة. فلا بد من الترجيح بينهما، ولكن دلالة هذه الأفعال على عدم العدالة ظنية، وإخبار الله ﷻ بعدالة الصحابة قطعي، ومقتضى العقل ومقتضى المنهج الصحيح في النظر والاستدلال أن تقدم الدلالة القطعية على الظنية.

فنقول: تلك الأخبار المنقولة عن بعض أفراد الصحابة لا تؤثر على إثبات العدالة لهم؛ لأنه قد يكون متأولًا، أو عنده حسنات كبيرة تمحو له كل ذنوبه حتى ولو كانت من الكبائر، كما قال النبي ﷺ في أهل بدر إخبارًا عن الله تعالى: «**اعملوا ما شئتم، فقد غفرت لكم**»[(١)]؛ فالصحيح: أن المقصود بهذا الحديث الكبائر.

ومن ذلك أيضًا قصة الرجل الذي كان شرب الخمر، وكثيرًا ما يؤتى به إلى النبي ﷺ، فلعنه أحد الصحابة؛ فقال النبي ﷺ: «**لا تلعنه؛ إنه يحب الله ورسوله**»[(٢)].

والمقصود: أن الصحابة اتصفوا بصفات تقلل من دلالة أفعالهم على عدم العدالة، وعندنا خبر إلٰهي قوي في ثبوت العدالة لهم، فيجب أن نقدم دلالة الخبر الإلٰهي على دلالة هذه القصص والأخبار.

فالأفعال التي وقع فيها بعض الصحابة غاية ما فيه أنها سبب من أسباب زوال العدالة وثبوت الفسق، ولكن لا يلزم من وجود السبب وجود النتيجة بالضرورة، فمن المعلوم أنه ما من سبب إلا ولو شروط لا بد منها، وموانع لا بد من انتفائها، فليس كل من فعل فعلًا مفسِّقًا يحكم عليه بالفسق بمجرد فعله، وإنما لا بد من التحقق من حاله.

الاعتراض الثالث: أن الصحابة كان يتهم بعضهم بعضًا بعدم الصدق، أو نحو ذلك

---

(١) أخرجه البخاري (٣٠٠٧، ٣٠٨١، ٣٩٨٣، ٤٢٧٤، ٤٨٩٠، ٦٢٥٩، ٦٩٣٩)، ومسلم (٢٤٩٤).

(٢) أخرجه عبد الرزاق (١٣٥٥٢، ١٧٠٨٢) مرسلاً.

من التهم، ومن ذلك قول عائشة لأبي هريرة: «يا أبا هريرة، ما هذه الأخبار التي تبلغنا أنك تحدث بها عن النبي ﷺ، هل سمعت إلا ما سمعنا؟! وهل رأيت إلا ما رأينا؟!»[١]. فظاهر هذا الكلام تشكيك من عائشة في عدالة أبي هريرة رضي الله عنه وقدح في صدقه.

ولكن الصحيح: أن هذا ليس تشكيكًا من عائشة، وإنما هو طلب للتوثق والتأكد من الخبر. ومما يدل على ذلك تكملة الأثر، فإن أبا هريرة قال: «يا أماه، إنه كان يشغلك عن رسول الله المِرآة والمُكحلة، والتصنت لرسول الله ﷺ»، ومقتضى جواب أبي هريرة أنه انشغل بضبط أخبار النبي ﷺ أكثر مما اشتغلت عائشة وغيرها، فلم تنكر عليه عائشة، ولو فهم أبو هريرة من عائشة أنها تقدح في صدقه لقدم أدلة أخرى غير هذه الأدلة، ولكنه فهم أنها طلبت التوثق والتأكد؛ فقدم لها ما يثبت ذلك، وهو كثرة اشتغاله بحديث رسول الله ﷺ.

الاعتراض الرابع: وهو اعتراض على الإجماع وحاصله: أن ثمة علماء خالفوا في تعميم عدالة الصحابة، ومنهم: المازري كما سبق نقل كلامه، ومنهم: التفتازاني حيث يقول: «أما بعدهم ـ يعني: بعدما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ، والمذكور على ألسنة الثقات ـ يدل بظاهره على أن بعضهم ـ يعني: بعض الصحابة ـ قد حاد عن طريق الحق، وبلغ حد الظلم والفسق، وكان الباعث عليه الحقد والعناد والحسد»[٢]. قالوا: هذا إذًا أحد علماء المسلمين يقرر خلاف الإجماع.

ومما يدل على عدم ثبوت الإجماع على تعميم عدالة الصحابة أن بعض العلماء يحكي الخلاف فيها، ومن ذلك قول الغزالي: «وقد زعم قوم أن حالهم كحال غيرهم في لزوم البحث، وقال قوم: حالهم العدالة في بداية الأمر إلى ظهور الحرب والخصومات، ثم تغير الحال، وسفكت الدماء، فلا بد من البحث»[٣].

وهذا الاعتراض غير قادح في تعميم عدالة الصحابة؛ لأن الإجماع مستقر قبل هذا الخلاف، فلا شك أن المازري والتفتازاني متأخر عصرهم بشكل كبير جدًا، وأما كلام الغزالي، فواضح من خلال صياغته أنه ساقه مساق التضعيف فقال: «وقد زعم قوم...»، ثم هو لم يسم أولئك الذين زعموا، فلا يصح أن يقدح في الإجماع المستقر الذي قرر معناه عدد من كبار العلماء المتقدمين[٤].

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (٦١٦٠) وصححه، ووافقه الذهبي.

(٢) شرح المقاصد في علم الكلام، للتفتازاني (٢/٣٠٦).

(٣) المستصفى، الغزالي (١٣٠).

(٤) انظر للاستزادة في موضوع عدالة الصحابة: عدالة الصحابة عند المسلمين، لمحمد الفهداوي، وعدالة الصحابة ودفع الشبهات عنهم، لعماد السيد الشربيني، والصحابة والصحبة وشبهات حول عدالة الصحابة وضبطهم،

المسألة الخامسة

هل يشهد لأعيان الصحابة بالجنة؟

ظاهر كلام المؤلف في «الواسطية» أنه لا يُشهد لأعيان الصحابة بدخول الجنة إلا الذين ورد النص بدخولهم.

حيث يقول: «ويشهد بالجنة لمن شهد لهم رسول الله ﷺ، كالعشرة، وثابت بن قيس بن شَمَّاس، وغيرهم من الصحابة».

وقد جمع بعض الشراح عدد الصحابة الذين شهدت لهم النصوص بالجنة، فبلغ عددهم أكثر من أربعين نفرًا.

واختار ابن حزم الأندلسي أن الصحابة كلهم بأعيانهم في الجنة، واستدل بقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الحديد: ١٠]، قال: هذا حكم على الأعيان، والحسنى إذا أُطلقت في القرآن فالمراد بها الجنة، كما في قول الله تعالى: ﴿وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَىٰ لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُم مُّفْرَطُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [النحل: ٦٢].

والشهادة بالجنة على نوعين:

النوع الأول: الشهادة بالوصف العام، كأن يقال: المؤمنون في الجنة ونحو ذلك، فهذه مباحة بالإجماع، وقد جاءت بها النصوص.

النوع الثاني: الشهادة للأعيان، كأن يقال: فلان في الجنة، وهذا النوع فيه خلاف بين العلماء على **ثلاثة أقوال**(١):

القول الأول: أنه لا يشهد بالجنة لأحد إلا للأنبياء، وهذا قول محمد ابن الحنفية والأوزاعي.

القول الثاني: أنه يشهد بالجنة لكل مؤمن جاء فيه نص، وهذا قول كثير من أهل الحديث.

القول الثالث: أنه يشهد بالجنة لهؤلاء، ولمن شهد له المؤمنون كما قال النبي ﷺ: «**أنتم شهداء الله في الأرض**»، وقال: «**يوشك أن تعلموا أهل الجنة من أهل النار**»، قالوا: بم يا رسول الله؟ قال: «**بالثناء الحسن والثناء السيئ**».

= لعبد الله القحطاني، وثلاث حلقات، للدكتور حاتم الشريف في اليوتيوب، وهي من أفضل الحلقات التي ناقشت عدالة الصحابة ومفهوم الصحبة، وفيها مادة غزيرة ومهمة.

(١) انظر: منهاج السُّنَّة (٥/ ٢٩٥ ـ ٢٩٦).

المسألة السادسة

تفاضل الصحابة ومراتبهم

وأشار المؤلف إلى هذه المسألة في العقيدة الواسطية في قوله: «ويقبلون ـ يعني: أهل السُّنَّة والجماعة ـ ما جاء به الكتاب والسُّنَّة والإجماع من فضائلهم ومراتبهم؛ فيفضلون من أنفق من قبل الفتح وهو صلح الحديبية وقاتل على من أنفق من بعده وقاتل، ويقدمون المهاجرين على الأنصار، ويؤمنون بأن الله قال لأهل بدر وكانوا ثلاثمائة وبضعة عشر: «اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم»».

ومعنى هذه المسألة أن الصحابة ﷺ مع اشتراكهم في وصف الصحبة إلا أنهم ليسوا في مرتبة واحدة، وإنما هم متفاوتون في المراتب، وهناك فرق بين البحث في فضل الصحابة وبين البحث في تفاضل الصحابة؛ فالبحث في فضل الصحابة متعلق بمبحث الصحبة من حيث هو، والبحث في تفاضل الصحابة متعلق بمراتبهم ومنازلهم.

• أنواع التفاضل بين الصحابة:

التفاضل بين الصحابة يمكن أن يقسم بعدد من الاعتبارات:

الاعتبار الأول: من جهة الإطلاق والنسبية:

والتفاضل والتفضيل بين الصحابة بهذا الاعتبار ينقسم إلى قسمين: تفاضل مطلق، وتفاضل نسبي.

ومعنى التفاضل المطلق؛ أي: من غير اعتبار لأي نسبة أخرى، وإنما هو تفاضل من حيث هو.

والقاعدة في التفاضل المطلق: أنه تفاضل مركب؛ أي: أنه يكون بمجموع الصفات لا ببعض الصفات، فبعض الصحابة مجموع ما لهم من الصفات يجعلهم أعلى من غيرهم.

وأما التفاضل النسبي فمعناه: أن يكون بعض الصحابة أفضل من بعض في بعض الأمور.

فأبو بكر رضي الله تعالى عنه ـ كما هو معلوم ـ هو أفضل الصحابة بالاعتبار المطلق، وإن كان بعض الصحابة قد يكون أفضل منه في بعض الأمور.

الاعتبار الثاني: من جهة العموم والخصوص:

والتفاضل بين الصحابة بهذا الاعتبار نوعان:

النوع الأول: التفاضل النوعي، ويمكن أن يسمى التفاضل الجماعي؛ أي: أن يقع التفاضل بين الصحابة في الأجناس وليس في الأفراد، كأن يقال: جنس المهاجرين أفضل

من جنس الأنصار، ونحو ذلك، وهذا النوع من التفاضل جاء صريحًا في القرآن كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا﴾ [الحديد: ١٠]، ففي هذه الآية نص صريح على تفضيل من أنفق من قبل الفتح على من أنفق من بعده.

ومن ذلك ما في قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠]؛ ففي هذه الآية تفريق بين المهاجرين والأنصار ومن اتبعهم بإحسان.

وقد اختلف العلماء في تحديد المراد بالسابقين في الآية على أقوال كثيرة: فقيل: هم أهل بيعة الرضوان، وقيل: هم أهل بدر، وقيل: هم المهاجرون ومن أسلم من قبل الفتح، وقيل غير ذلك من الأقوال.

والشاهد من هذه الآية: أن فيها تصريحًا بالتفاوت بين أجناس بعض الصحابة.

وقد استعمل المحدثون هذا النوع من التفاضل كثيرًا، فقسموا الصحابة على طبقات في الكتب التي ألفوها في سير الصحابة ﵃، وتنوعت مسالكهم في تحديدها، فجعل ابن سعد الصحابة عشر طبقات، وجعلهم الحاكم اثنتي عشرة طبقة.

والتفاضل بين الصحابة باعتبار الجنس تحته تفاصيل متعددة، منها:

الأمر الأول: تفضيل من أسلم قبل الفتح على من أسلم بعد الفتح، **وهذا الأمر أشار إليه المؤلف في قوله:** (فيفضلون من أنفق من قبل الفتح ـ هو صلح الحديبية ـ وقاتل على من أنفق من بعده وقاتل)، والآية ظاهرة في هذا المعنى.

وقد اختلف العلماء في المراد بالفتح في هذه الآية، فقال بعضهم: المراد به: صلح الحديبية، وقال بعضهم: المراد به: فتح مكة، والصحيح أن المراد به: صلح الحديبية، كما قرر المؤلف في «العقيدة الواسطية».

الأمر الثاني: تفضيل المهاجرين على الأنصار، **وقد ذكره المؤلف في قوله:** (ويقدمون المهاجرين على الأنصار).

والدليل على أن المهاجرين مقدمون على الأنصار: أن الله ﷻ دائمًا ما يقدم المهاجرين على الأنصار في القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ﴾ [التوبة: ١٠٠]، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوا وَّنَصَرُوا أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال: ٧٤]، وقوله تعالى: ﴿لَّقَد تَّابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ﴾ [التوبة: ١١٧]، وغيرها من الآيات.

إلا أن العلماء أكدوا على أن تفضيل المهاجرين على الأنصار إنما هو تفضيل جنس،

وليس تفضيل أفراد؛ أي: أن جنس المهاجرين أفضل وأكمل من جنس الأنصار، وليس معنى ذلك أن كل فرد من المهاجرين أفضل من كل فرد من الأنصار؛ بل قد يكون بعض الأفراد في الأنصار أفضل وأكمل من بعض أفراد المهاجرين.

الأمر الثالث: تفضيل أهل بدر على غيرهم من الصحابة، **وأشار إليه المؤلف في قوله**: (ويؤمنون بأن الله تعالى قال لأهل بدر: «اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم»).

والدليل على ذلك: أن جبريل سأل النبي ﷺ فقال: ما تعدون أهل بدر فيكم؟ قال: «**من أفضل المسلمين**» أو كلمة نحوها، قال جبريل: وكذلك من شهد بدرًا من الملائكة(١). وهذا الحديث صريح في أن أهل بدر من أفضل المسلمين.

ومن ذلك أيضًا قول النبي ﷺ في حديث حاطب الطويل لما حكم عليه عمر بن الخطاب بأنه قد نافق، قال: «**وما يدريك لعل الله اطلع على من شهد بدرًا فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم؟!**»(٢)، وفي رواية: «**لعل الله اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم؛ فقد وجبت لكم الجنة وغفرت لكم**»(٣)، وفي بعض الروايات: «**إن الله اطلع**» من غير تردد؛ يعني: فيها الجزم بالمغفرة.

وقد اختلف العلماء في معنى قول النبي ﷺ: «**اعملوا ما شئتم**»، فقال بعضهم: هذه بشارة لأهل بدر بعدم الوقوع في الذنب، وقال بعضهم: هذه بشارة بمغفرة الذنوب وليس بعدم الوقوع في الذنب.

وهذا القول هو القول الصحيح؛ لأن سبب الحديث يدل على ذلك، فإن حاطبًا قد وقع في ذنب عظيم جدًّا، وهو التجسس على النبي ﷺ، وهو من أهل بدر، فجاء الحديث في هذا السياق، فهذا يدل على أن أهل بدر ليسوا معصومين من الذنوب، ومع ذلك فما وقعوا فيه من الكبائر يكون مغفورًا لهم.

وبيَّن ابن تيمية أن الأمر المضمون لأهل بدر مغفرة الذنوب؛ إما بالتوبة من الذنوب التي لا تغفر إلا بالتوبة، وإما بتكفير الكبائر بشهودهم بدرًا، حيث يقول: «المضمون لأهل بدر إنما هو المغفرة: إما بأن يستغفروا إن كان الذنب مما لا يغفر إلا بالاستغفار، أو لم يكن كذلك، وإما بدون أن يستغفروا، ألا ترى أن قدامة بن مظعون ـ وكان بدريًّا ـ تأول في خلافة عمر ما تأول في استحلال الخمر من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟﴾ الآية [المائدة: ٩٣] حتى أجمع رأي عمر وأهل الشورى أن يستتاب

(١) أخرجه البخاري (٣٩٩٢).
(٢) أخرجه البخاري (٤٢٧٤)، ومسلم (٢٤٩٤).
(٣) أخرجه البخاري (٣٠٨١)، ومسلم (٦٥٥٧).

هو وأصحابه، فإن أقروا بالتحريم جلدوا، وإن لم يقروا به كفروا، ثم إنه تاب وكاد ييأس لعظم ذنبه في نفسه، حتى أرسل إليه عمر رضي الله عنه بأول سورة غافر، فعلم أن المضمون للبدريين أن خاتمتهم حسنة، وأنهم مغفور لهم وإن جاز أن يصدر عنهم قبل ذلك ما عسى أن يصدر، فإن التوبة تجُبُّ ما قبلها»[(١)].

ويقول: «قوله لأهل بدر ونحوهم: «**اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم**» إن حمل على الصغائر أو على المغفرة مع التوبة لم يكن فرق بينهم وبين غيرهم. فكما لا يجوز حمل الحديث على الكفر لما قد علم أن الكفر لا يغفر إلا بالتوبة، لا يجوز حمله على مجرد الصغائر المكفرة باجتناب الكبائر»[(٢)].

وقد اتفق العلماء على أن المراد بهذا الحديث ـ أعني: حديث «**اعملوا ما شئتم**» ـ أحكام الآخرة وليس أحكام الدنيا؛ أي: لو أن رجلًا من أهل بدر وقع في ذنب يوجب الحد، فإنه يقام عليه الحد مع أنه مغفور له ذنبه[(٣)].

أيهما أفضل أهل أُحد أو أهل بيعة الرضوان؟

بعد أن اتفق أهل السُّنَّة والجماعة على أن أهل بدر أفضل من سائر الصحابة، اختلفوا في التفاضل بين أهل أُحد وأهل بيعة الرضوان على **قولين**:

القول الأول: أن أهل بيعة الرضوان أفضل من أهل أحد، واستدلوا بالنصوص التي جاء فيها التصريح بالمغفرة لهم كما في قوله ﷺ: «**لن يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة**»[(٤)]، والنصوص التي فيها التصريح بالرضا عنهم، كما في قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨].

القول الثاني: أن أهل أُحد أفضل من أهل بيعة الرضوان، وهذا قرره ابن الصلاح والعراقي في «ألفيته» حيث يقول:

فالستة الباقون فالبدريه   فأحد فالبيعة المرضيه

وقد نقل عبد القاهر البغدادي إجماع أصحابه على ذلك فقال: «أجمع أصحابنا على أن أفضلهم ـ يعني: الصحابة ـ الخلفاء الراشدون، ثم الستة الباقون إلى تمام العشرة، ثم البدريون، ثم أصحاب أُحد، ثم أهل بيعة الرضوان بالحديبية»[(٥)].

---

(١) الصارم المسلول (١/ ٥٣٠).

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ٤٩٠).

(٣) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٧/ ٢٤٤).

(٤) أخرجه أبو داود (٤٦٥٣)، والترمذي (٣٨٦٠)، وأحمد (١٤٧٧٨)، وصححه الألباني.

(٥) أصول الدين، البغدادي (٣٠٤).

الأمر الرابع: أن العشرة المبشرين بالجنة أفضل من سائر الصحابة، وأن أفضل العشرة الأربعة الخلفاء الراشدون، وهذا التفضيل محل إجماع، وهو أمر مستقر عند علماء أهل السُّنَّة والجماعة.

ومع ذلك فقد خالف فيه ابن حزم رَحِمَهُ اللَّهُ، فذهب إلى أن أفضل الصحابة: أزواج النبي ﷺ، واستدل بعدد من الأدلة، **ومنها**:

الدليل الأول: أن لهم من الاختصاص بالنبي ﷺ والصحبة والقربة منه والعيش ما ليس لسائر الصحابة.

ولكن هذا الوصف ليس مؤثرًا؛ لأن بعض الصحابة قد عاش مع النبي ﷺ أكثر من عشر سنوات، ومع ذلك هناك من الصحابة من هو أفضل منه، فأنس بن مالك رضي الله تعالى عنه لازم النبي ﷺ عشر سنوات، ولكن من الصحابة من لم يلازم النبي ﷺ هذه الملازمة ولم يخدمه، مثل عبد الرحمٰن بن عوف وغيره، ومع ذلك فعبد الرحمٰن أفضل من أنس بالإجماع.

الدليل الثاني: أن أزواج النبي ﷺ معه في الجنة، ومن المعلوم أن درجة النبي ﷺ أعلى من درجة كل الصحابة، فهذا يعني: أن درجة أزواج النبي ﷺ أعلى من درجة كل الصحابة؛ لأنهن مع النبي ﷺ.

ولكن كون أزواج النبي ﷺ معه في الجنة لا يعني أنهن مساويات له في الدرجة والنعيم؛ بل قد يكن معه رضي الله عنهن ولا يكون لهن من النعيم ما للنبي ﷺ، ويلزم عنه أن يكون أزواج النبي ﷺ أفضل من الأنبياء.

وقد حكم ابن تيمية على هذا القول بالشذوذ، وبيَّن بعض لوازمه، حيث يقول: «أما نساء النبي ﷺ فلم يقل: إنهن أفضل من العشرة إلا أبو محمد ابن حزم. وهو قول شاذ لم يسبقه إليه أحد، وأنكره عليه من بلغه من أعيان العلماء، ونصوص الكتاب والسُّنَّة تبطل هذا القول.

وحجته التي احتج بها فاسدة، فإنه احتج على ذلك بأن المرأة مع زوجها في درجته في الجنة، ودرجة النبي ﷺ أعلى الدرجات، فيكون أزواجه في درجته.

وهذا يوجب عليه أن يكون أزواجه أفضل من الأنبياء جميعهم، وأن تكون زوجة كل نبي من أهل الجنة أفضل ممن هو مثله، وأن يكون من يطوف على النبي ﷺ من الولدان، ومن يزوج به من الحور العين أفضل من الأنبياء والمرسلين، وهذا كله مما يعلم بطلانه عموم المؤمنين»[(١)].

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٣٩٥).

النوع الثاني: التفاضل العيني، ويمكن أن يسمى التفاضل الإفرادي، ومعنى هذا النوع: أن يقع التفاضل بين أفراد الصحابة وأعيانهم، وليس بين أجناسهم، مثل أن يقال: أبو بكر أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان، ونحو ذلك من الاستعمالات.

وقد أشار المؤلف إلى هذا النوع من التفاضل في «العقيدة الواسطية» في قوله: «ويقرون بما تواتر به النقل عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وغيره من أن خير هذه الأُمة بعد نبيِّها أبو بكر، ثم عمر، ويثلثون بعثمان، ويربعون بعلي رضي الله عنهم كما دلت عليه الآثار».

وقد شاع الإجماع عند أهل السُّنَّة والجماعة من المحدثين والفقهاء وغيرهم على أن أفضل الصحابة أبو بكر، ثم عمر، وقد نقل هذا الإجماع عدد من كبار أئمة السلف، ومنهم الإمام مالك، والشافعي، ويحيى بن سعيد القطان، وغيرهم، وتواتر المحققون على تقرير هذا الإجماع تواترًا ظاهرًا، يقول الإمام الشافعي: «ما اختلف أحد من الصحابة والتابعين في تفضيل أبي بكر وعمر وتقديمهما على جميع الصحابة، وإنما اختلف من اختلف منهم في علي وعثمان»[١].

ويقول يحيى بن سعيد القطان: «مَن أدركت من أصحاب النبي ﷺ والتابعين لم يختلفوا في أبي بكر وعمر وفضلهما، وإنما كان الخلاف في علي وعثمان»[٢]، وقال ابن القاسم: سألت مالكًا عن علي وعثمان فقال: «ما أدركت أحدًا ممن أقتدي به إلا وهو يرى الكف عنهما»، قال ابن القاسم: يريد التفضيل بينهما؛ فقلت: فأبو بكر وعمر؟ فقال: «ليس فيهما إشكال أنهما أفضل من غيرهما»[٣].

ويؤكد ابن تيميَّة استفاضة هذا الإجماع، فيقول: «أما تفضيل أبي بكر ثم عمر على عثمان وعلي فهذا متفق عليه بين أئمة المسلمين المشهورين بالإمامة في العلم والدين من الصحابة والتابعين وتابعيهم، وهو مذهب مالك، وأهل المدينة، والليث بن سعد، والأوزاعي، وأهل الشام، وسفيان الثوري، وأبي حنيفة، وحمَّاد بن زيد، وحماد بن سلمة، وأمثالهم من أهل العراق، وهو مذهب الشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأبي عبيد، وغير هؤلاء من أئمة الإسلام الذين لهم لسان صدق في الأمة»[٤]، ويدل على ذلك ما رواه

(١) مناقب الشافعي، البيهقي (١/ ٤٣٤).
(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة، اللالكائي (٨/ ١٤٤٩).
(٣) ترتيب المدارك وتقريب المسالك، القاضي عياض (٢/ ٤٥).
(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٤/ ٤٢١).

البخاري عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: «كنا نخيّر بين الناس في زمن النبي ﷺ، فنخير أبا بكر ثم عمر بن الخطاب»[١].

فالإجماع الذي نُقل على تفضيل أبي بكر وعمر من أقوى الإجماعات التي يمكن أن ترد على المسائل، وسبب ذلك أن الذي نقله أئمة الإسلام المتقدمون، وتواردوا على نقله، وهو أيضًا تدل عليه عبارات الصحابة رضي الله تعالى عنهم، فإذا كان هذا الإجماع غير صحيح فلا يكاد يصح إجماع إذا لم يصح هذا الإجماع؛ لقوته في الأدلة والمستندات؛ ولتصريح الأئمة المتقدمين به، وخاصة الإمام الشافعي، ويحيى بن سعيد القطان.

وهذا التقرير ـ أعني: ثبوت الإجماع القطعي على أفضلية أبي بكر وعمر ـ يدل على **أمرين مهمين**:

الأمر الأول: الإجماع على صحة التفاضل العيني بين الصحابة.

الأمر الثاني: تحقق الإجماع على أن أبا بكر وعمر هما خير الصحابة وأفضلهم.

والمخالفون لهذا الكلام **صنفان**:

الصنف الأول: من يدَّعي بأنه لا تصح المفاضلة العينية بين الصحابة، وقد تبنى هذا القول عدد من العلماء، منهم: داود الظاهري فيما حكاه عنه ابن حزم، وابن عبد البَرّ وغيرهما، يقول ابن عبد البَرّ: «وأما التعيين فيهم ـ يعني: تفضيل بعضهم على بعض ـ فهذا لا يصح في نظر ولا اعتبار، ولا يحيط بذلك إلا الواحد القهار، المطلع على النيات الحافظ للأعمال، إلا ما جاء فيه أثر بأنه في الجنة»[٢]. وممن قرر هذا المازري، فقد حكاه قولًا لبعض أهل العلم حيث يقول: «وأما تفضيل الصحابة بعضهم على بعض، فقد ذهبت فرقة إلى الإمساك عن هذا، وأنه لا يفَضل بعضهم على بعض، وقالت: هم كالأصابع في الكف، فلا ينبغي أن يُتعرض للتفضيل بينهم»[٣].

الصنف الثاني: من يسلم بالمفاضلة والتفضيل العيني بين الصحابة، ولكن ينازع في أن أبا بكر وعمر هما أفضل الصحابة، وقد حكى ابن حزم هذا القول عن بعض العلماء؛ بل حكاه قولًا لبعض الصحابة والتابعين، حيث يقول: «اختلف المسلمون فيمن هو أفضل الناس بعد الأنبياء عليهم السلام، فذهب بعض أهل السُّنَّة وبعض المعتزلة وبعض المرجئة وجميع الشيعة إلى أن أفضل الأمة بعد رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب»[٤]، ثم قال: «ورُوِينا

(١) أخرجه البخاري (٣٦٥٥، ٣٦٩٧).

(٢) الاستذكار، ابن عبد البر (٥/ ١٠٧).

(٣) المعلم بفوائد مسلم، المازري (٣/ ٢٤٠).

(٤) رسالة المفاضلة بين الصحابة (١٦٩).

هذا القول أيضًا عن بعض الصحابة عمار بن ياسر، والحسن بن علي عن جماعة من التابعين»[(١)]، وذكر هذا المعنى ابن عبد البر كذلك.

وهذا الكلام غير صحيح؛ بل الصحابة مجمعون على أن أبا بكر وعمر هما أفضل الصحابة، وما حكاه ابن حزم غلط، وما نسبه إلى عمار بن ياسر والحسن بن علي غير صحيح؛ فمن المستبعد أن يكون الأمر كما نقله ابن حزم ثم لا يعلمه الإمام مالك، والقطان، والشافعي، وأحمد، وغيرهم من أئمة السلف.

مسألة المفاضلة بين عثمان وعلي:

ثم مسألة أشار إليها المؤلف، وهي المفاضلة بين عثمان وعلي رضي الله عنهما.

وقد ذكر المؤلف هذه المسألة في قوله: «وكما أجمع الصحابة على تقديم عثمان في البيعة، مع أن بعض أهل السُّنَّة كانوا قد اختلفوا في عثمان وعلي، بعد اتفاقهم على تقديم أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أيهما أفضل؟ فقدم قوم عثمان وسكتوا، أو ربَّعُوْا بعلي، وقدم قوم عليًّا، وقوم توقفوا، لكن: استقر أهل السُّنَّة على تقديم عثمان ثم علي».

ذكر المؤلف في هذا التقرير ثلاثة أقوال لأهل السُّنَّة والجماعة في مسألة المفاضلة بين علي وعثمان:

القول الأول: تقديم عثمان.

القول الثاني: تقديم علي.

القول الثالث: التوقف.

وهذه الحكاية التي هي على ثلاثة أقوال مشهورة جدًّا في كتب المصطلح وأهل العلم، وهي حكاية قديمة حكاها الإمام مالك، والشافعي، ويحيى بن سعيد القطان.

ثم نبَّه المؤلف إلى أن المتأخرين من أهل السُّنَّة والجماعة استقر إجماعهم على تقديم عثمان على علي، وهذه المسألة يرد فيها الخلاف المشهور في كتب أصول الفقه وهي حجية الإجماع بعد الخلاف السابق، فهذه أحد الأمثلة العقدية التي يمكن أن تورد في تفريعات تلك المسألة.

وذكر أن مسألة تفضيل عثمان على علي أقل منزلة من مسألة تفضيل أبي بكر وعمر، حيث يقول: «أما عثمان وعلي رضي الله عنهما فهذه دون تلك، فإن هذه كان قد حصل فيها نزاع، فإن سفيان الثوري وطائفة من أهل الكوفة رجحوا عليًّا على عثمان، ثم رجع عن ذلك سفيان وغيره.

(١) المرجع السابق.

وبعض أهل المدينة توقف في عثمان وعلي، وهي إحدى الروايتين عن مالك، لكن الرواية الأخرى عنه تقديم عثمان على علي، كما هو مذهب سائر الأئمة كالشافعي وأبي حنيفة وأصحابه وأحمد بن حنبل وأصحابه وغير هؤلاء من أئمة الإسلام.

حتى إن هؤلاء يتنازعون فيمن يقدم عليًّا على عثمان، هل يعد من أهل البدعة؟ على قولين، هما روايتان عن أحمد، وقد قال أيوب السختياني وأحمد بن حنبل والدارقطني: من قدم عليًّا على عثمان فقد أزرى بالمهاجرين والأنصار»[١].

المسألة السابعة

مراتب المسائل المتعلقة بالصحابة

أشار المؤلف إلى هذه المسألة في قوله في «الواسطية»: «وإن كانت هذه المسألة: مسألة عثمان وعلي ليست من الأصول التي يُضَلَّلُ المخالف فيها عند جمهور أهل السُّنَّة، ولكن المسألة التي يُضَلَّلُ المخالف فيها: مسألة الخلافة، وذلك بأنهم يؤمنون بأن الخليفة بعد رسول الله ﷺ أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي رضي الله عنهم، ومن طعن في خلافة أحد من هؤلاء الأربعة، فهو أضل من حمار أهله».

هذا الكلام من ابن تيميَّة تضمن قضية منهجية مهمة، حاصلها: أن المسائل المتعلقة بالصحابة **نوعان**:

النوع الأول: مسائل هي من جنس أصول الدين، بحيث إن المخالف فيها يضلل ويبدع، وضرب المؤلف عليها مثلًا بمسألة الإمامة، فمن خالف في إمامة هؤلاء الأئمة الأربعة، فهو مبتدع ضال؛ لأنه خالف الإجماع القطعي الذي استقر عليه الصحابة ومن بعدهم.

وأهل السُّنَّة يرون أن الإمامة واجبة من واجبات الشريعة القطعية، ومن خالف في وجوبها فقد وقع في الضلال المبين، وأما الرافضة فيرون أن الإمامة ركن من أركان الدين، ومن خالف فيها فقد كفر؛ ولأجل هذا كفروا أكثر الصحابة وأمة الإسلام.

النوع الثاني: مسائل فرعية اجتهادية، من خالف فيها لا يضلل ولا يبدع، وضرب المؤلف عليها مثلًا بمسألة المفاضلة بين علي وعثمان، فمن خالف في هذه المسألة فلا يبدع ولا يضلل.

وهذا التنبيه المنهجي من أخطر المسائل التي ذكرها المؤلف في «العقيدة الواسطية»، ومن المهم جدًّا أن يتوسع الباحثون في تصنيف المسائل المتعلقة بالصحابة، فيفرزون بين

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٤٢٥ ـ ٤٢٨).

المسائل المتعلقة بأصول الدين كعدالة الصحابة مثلًا، وغيرها من المسائل المتعلقة بفروع الدين التي لا يضلل فيها المخالف.

المسألة الثامنة

الموقف من آل بيت النبي ﷺ

قبل أن نذكر الموقف من آل البيت لا بد من معرفة المراد بهم، وقد اختلف العلماء في تحديد المراد بآل البيت على **أقوال كثيرة**:

القول الأول: أن آل البيت هم الذين تحرم عليهم الصدقة من أقاربه ﷺ وأزواجه، وهذا القول هو قول جمهور أهل السُّنَّة والجماعة.

وقد اختلف العلماء الذين قالوا بهذا القول في تحديد من تحرم عليهم الصدقة على **قولين**:

الأول: أنهم بنو هاشم فقط، وهذا مذهب أبي حنيفة، ومالك في أحد قوليه.

الثاني: أنهم بنو هاشم وبنو عبد مناف.

والصحيح هو القول الثاني، وبناءً عليه فآل البيت على هذا القول هم بنو هاشم وبنو عبد المطلب وأزواج النبي ﷺ.

القول الثاني في تحديد المراد بآل البيت: أنهم علي بن أبي طالب وفاطمة وذريتهما وأزواج النبي ﷺ، وهو قول بعض أهل السُّنَّة.

القول الثالث: أن آل البيت هم أتباعه من أمته، وبعضهم يقيد هذا القول، فيقول: هم المتقون من أمته.

والقول الصحيح في تحديد آل النبي ﷺ هو القول الأول، وهو ظاهر صنيع المؤلف في «العقيدة الواسطية».

وقد ذكر المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة في آل البيت في «الواسطية» فقال: «ويحبون آل بيت رسول الله ﷺ، ويتولونهم، ويحفظون فيهم وصية رسول الله ﷺ حيث قال يوم غَدير خُم: «أذكركم الله في أهل بيتي»، وقال أيضًا للعباس عمه، وقد شكى إليه أن بعض قريش يجفو بني هاشم فقال: «والذي نفسي بيده، لا يؤمنون حتى يحبوكم لله ولقرابتي»، وقال ﷺ: «إن الله اصطفى إسماعيل، واصطفى من بني إسماعيل كنانة، واصطفى من كنانة قريشًا، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم»».

وظاهر كلام المؤلف أنه يثبت لآل البيت ما يثبت للصحابة من فضل الصحبة؛ إلا أن أهل البيت يزيدون على الصحابة أمرًا آخر وهو وجوب محبتهم وتقديرهم وتوقيرهم،

ويمكن أن يقال: إن أهل البيت لهم حقوق وواجبات ينفردون بها عن الصحابة، والحقوق والواجبات التي ينفرد بها أهل البيت عن الصحابة تنقسم إلى **قسمين**:

القسم الأول: الحقوق المعنوية، والمراد بها: أنه يجب لهم الزيادة في التوقير والمحبة والاحترام والتقدير والصلاة عليهم، ويدل على ذلك الأدلة التي ذكرها المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في العقيدة الواسطية، **ومنها**:

الدليل الأول: حديث يوم خُم، فعن زيد بن أرقم قال: قام فينا رسولُ اللهِ ﷺ خطيبًا بماءٍ يُدعَى خُمًّا بين مكةَ والمدينةِ، فقال: «**أما بعدُ: ألا أيها الناسُ، فإنما أنا بشرٌ يوشك أن يأتيَ رسولُ ربِّي فأُجيب، وأنا تاركٌ فيكم ثقلَينِ: أولُهما كتابُ اللهِ، فيه الهدى والنورُ، فخذوا كتاب اللهِ واستمسِكوا به**»، فحثَّ على كتابِ اللهِ ورغّب فيه، ثم قال: «**وأهلُ بيتي، أُذكِّرُكم اللهَ في أهلِ بيتي، أُذَكِّرُكم اللهَ في أهلِ بيتي، أُذكِّرُكم اللهَ في أهلِ بيتي**» قالها ثلاثًا[١].

فهذا الحديث فيه أبلغ الدلالة على أن أهل البيت لهم حقوق تزيد عن حقوق الصحابة؛ لأن النبي ﷺ قرن بين الدعوة إلى التمسك بالقرآن، والدعوة إلى حقوق أهل البيت، وهذا الاقتران دليل على أن أهل البيت يتميزون بحقوق تفردهم عن مجموع الصحابة.

الدليل الثاني: قول النبي ﷺ للعباس لما جفاه بعض قريش: «**والذي نفسي بيده، لا يؤمنون حتى يحبوكم لله ولقرابتي**»[٢]؛ فهذا فيه تخصيص لأهل البيت بالمحبة والاحترام أكثر من مجموع الصحابة.

الدليل الثالث: أن النبي ﷺ قال: «**إن الله اصطفى إسماعيل، واصطفى من بني إسماعيل كنانة، واصطفى من كنانة قريشًا، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم**»[٣]، فهذا الحديث يدل على أن قرابة النبي ﷺ مصطفون من مجموع الصحابة.

النوع الثاني: الحقوق المالية، وهي أنه يجب على الأمة أن تعطي أهل بيت النبي ﷺ نصيبهم من الغنائم، وهو الخمس، وقد ذكر الله ﷻ هذا الحق في قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٤١].

---

(١) أخرجه مسلم (٢٤٠٨).

(٢) أخرجه ابن ماجه (١٤٠)، وأحمد (١٧٧٢)، وضعفه الألباني.

(٣) أخرجه مسلم (٢٢٧٦).

تنبيهٌ:

ذكر بعض المعاصرين أن من حقوق أهل البيت تحريم الزكاة عليهم، وفي الحقيقة أن هذا ليس من الحقوق، وإنما هو تشريع من التشريعات، فلا يظهر فيه معنى الحق على الأمة، فحقيقة الحق هو أن الأمة يجب عليها أن تفعل كذا وكذا، وتحريم الأخذ من الزكاة ليس واجبًا على الأمة، وإنما هو واجب على أهل البيت من جهة أنه لا يجوز لهم أن يأخذوا الزكاة، فلما حرم على أهل البيت أخذ الزكاة حرم على الأمة دفع الزكاة إليهم، وهو أشبه بالحقوق المعنوية منه إلى الحقوق المالية.

تنبيهٌ آخر: خطر تحول حقوق آل البيت إلى أمور نظرية:

من الأمور المهمة في هذه القضية أن هذه العقيدة من أكثر العقائد التي تحولت إلى أمور نظرية، ومقتضى مذهب أهل السُّنَّة والجماعة أن هذه العقيدة يجب أن تكون مفعلة في الواقع، فكثير من آل بيت النبي ﷺ يعيشون معنا، فهم أصدقاؤنا أو جيراننا أو زملاؤنا، فلا بد من أن نظهر الزيادة في الاحترام والتقدير لقرابة النبي ﷺ.

الموقف من زوجات النبي ﷺ:

لما ذكر المؤلف عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة في أهل البيت ذكر مباشرة عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة في أزواجه ﷺ، فقال: «وَيتَوَلَّون أزواج رسول الله ﷺ أمهات المؤمنين، ويقرون بأنهن أزواجه في الآخرة، خصوصًا خديجة، أمّ أكثر أولاده، وأوّل من آمن به وعاضده على أمره، وكان لها المنزلة العلية، والصدِّيقة بنت الصديق التي قال فيها النبي ﷺ: «فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام»».

وعقيدة أهل السُّنَّة والجماعة في أزواج النبي ﷺ لا تختلف عن عقيدتهم في أهل البيت من جهة الحقوق، فلأزواج النبي ﷺ نوعان من الحقوق: الحقوق المعنوية، والحقوق المالية، ولا تختلف العقيدة إلا في بعض الأمور منها: أن أزواج النبي ﷺ معه في الآخرة، ومما يدل على ذلك قول النبي ﷺ لعائشة: «**أما ترضين أن تكوني زوجتي في الدنيا والآخرة؟**»، قالت عائشة: قلت: بلى والله، قال: «**فأنت زوجتي في الدنيا والآخرة**»[(١)]. ويدل على هذه العقيدة أيضًا مجموع الأدلة التي تدل على أن زوجة الرجل معه في الجنة.

---

(١) أخرجه ابن حبان (٧٠٩٥)، والحاكم (٦٨٠٨)، وصححه الألباني.

أيهما أفضل خديجة أم عائشة؟

لما ذكر المؤلف عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة في أزواج النبي ﷺ ذكر خديجة وعائشة رضي الله تعالى عنهما، وهذه إشارة من المؤلف للمسألة المشهورة عند العلماء، وهي: أيهما أفضل: خديجة أم عائشة؟ **وهذه المسألة اختلف العلماء فيها على قولين**، ويمكن أن تُجعل ثلاثة:

القول الأول: أن خديجة رضي الله تعالى عنها أفضل من عائشة، وحكى ابن العربي الإجماع على ذلك، وإن كان هذا الإجماع غير صحيح، واستدل أصحاب هذا القول بالنصوص التي جاء فيها فضل خديجة.

منها: حديث عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: كان النبي ﷺ إذا ذكر خديجة أثنى عليها، فأحسن الثناء، قالت: فغرت يومًا، فقلت: ما أكثر ما تذكرها! حمراء الشدق، قد أبدلك الله بها خيرًا منها؛ فقال النبي ﷺ: «**ما أبدلني الله عز وجل خيرًا منها**»(١)، وهذا الحديث كالنص في أن خديجة أفضل من عائشة.

ومنها: حديث علي رضي الله تعالى عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**خير نسائها مريم، وخير نسائها خديجة**»(٢).

وقد اختلف العلماء في المراد بقوله: «**خير نسائها**»، فقرر كثير من العلماء أن الضمير يعود إلى الدنيا، أو الأرض، فيكون معنى الحديث: خير نساء الأرض مريم، وخير نساء الأرض خديجة، وهو أيضًا حديث قوي الدلالة على تفضيل خديجة.

القول الثاني: أن عائشة أفضل من خديجة، واستدل من قال بهذا القول بالحديث الذي ذكره المؤلف، وهو قول النبي ﷺ: «**فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام**»، والمراد بالثريد: الخبز واللحم، فإذا اجتمع الخبز واللحم سمّي ثريدًا.

وقد حاول المؤلف ابن تيميَّة التوسط بين القولين، فذكر ما يشبه القول الثالث، فقال: خديجة أفضل باعتبار ما قدمته في أول الإسلام، فقد ناصرت النبي ﷺ ورعته، ودافعت عنه، وفدته بنفسها ومالها، وعائشة أفضل باعتبار آخر الإسلام وآخر حياة النبي ﷺ، فقد لازمت النبي ﷺ وحفظت العلم وروت كثيرًا من الأحاديث وبلغتها إلى الأمة.

---

(١) أخرجه البخاري (٣٨١٦)، (٣٨١٧، ٣٨١٨، ٣٨٢١، ٥٢٢٩)، ومسلم (٢٤٣٥، ٢٤٣٧).

(٢) أخرجه البخاري (٣٤٣٢، ٣٨١٥)، ومسلم (٢٤٣٠).

وهذا القول فيه وجاهة، إلا أن القول الأول هو الأقرب والأقوى؛ لقوة النصوص التي جاءت فيه.



المخالفون لأهل السُّنَّة في الموقف من الصحابة:

لما ذكر المؤلف عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة في آل البيت وفي أزواج النبي ﷺ أشار إلى الطوائف المخالفة في هذه العقيدة فقال: «ويتبرؤون ـ يعني: أهل السُّنَّة والجماعة ـ من عقيدة الروافض الذين يبغضون الصحابة ويسبونهم، ومن طريقة النواصب الذين يؤذون أهل البيت بقول أو عمل».

فذكر المؤلف أن الطوائف التي تخالف أهل السُّنَّة والجماعة في آل البيت وفي أزواج النبي ﷺ **طائفتان**:

الطائفة الأولى: الروافض، وقد سبق تعريف الرافضة، وبيان موقف الرافضة من الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وسنذكر هنا موقف الرافضة من آل البيت فقط، ويمكن أن يتحصل موقف الرافضة من آل البيت في **الأمور التالية**:

الأمر الأول: جعلوا مفهوم آل البيت خاصًّا بعلي وفاطمة وذريتهما فقط، وأخرجوا ما عدا ذلك من أهل البيت.

الأمر الثاني: اختلف موقف الرافضة من أزواج النبي ﷺ على **ثلاثة مواقف**:

الأول: يمدحون بعض أزواج النبي ﷺ: مثل خديجة.

والثاني: يذمون بعض أزواج النبي ﷺ: مثل عائشة وحفصة.

والثالث: السكوت: مثل زينب بنت جحش وغيرها.

وأما بنات النبي ﷺ ففرقوا بينهن، أما فاطمة فجعلوها من آل البيت، وجعلوا لها المنزلة العالية، وأما رقية فقد ذكر بعضهم لها مناقب ومثالب، فجعلوها محمودة من جهة ومذمومة من جهة، وأما أم كلثوم فسكتوا عنها.

وأما أعمام النبي ﷺ فهم مختلفون فيهم أيضًا؛ فالأصل عندهم في حمزة أنه محمود وليس مذمومًا، وأما العباس فبعضهم يذمه وبعضهم يمدحه.

وبناء على هذا التفصيل، فلا يصح أن يقال في تعريف الرافضة: إنهم يغلون في آل البيت، فهم ليسوا كذلك، ولا يصح أن يقال: هم يقدمون آل البيت على الصحابة؛ بل لا بد من ذكر هذا التفصيل في تحرير قولهم.

وغلو الرافضة في علي رضي الله عنه وأبنائه يتحصل في **الأمور التالية**:

الأمر الأول: اعتقدوا عصمتهم.

الأمر الثاني: اعتقدوا أن الإمامة منحصرة فيهم.

الأمر الثالث: وصفوا الأئمة الاثني عشر بعض صفات الألوهية والربوبية، التي تسمى الولاية الكونية؛ أي: أن الله ﷻ جعل لهم تصرفًا في الكون.

الأمر الرابع: فضلوا آل البيت عليًّا وأبناءه وذريته على سائر الصحابة.

وهناك تفاصيل كثيرة ـ تتعلق بهذه المباحث وغيرها ـ لموقف الرافضة من آل البيت(١).

الطائفة الثانية: النواصب.

من الملاحظ أن اشتغال العلماء بمذهب النواصب وتعريفه قليل جدًّا، وقد اختلفت عبارات العلماء في تعريف النصب والنواصب **على أقوال**:

فمنهم من جعل مذهب النواصب مقتصرًا على بغض علي بن أبي طالب فقط، كما قال الزمخشري: «النصب هو بغض علي وعداوته»(٢)، ويقول الكفوي: «النصب يقال أيضًا لمذهب هو بغض علي بن أبي طالب»(٣).

وبعضهم جعل النصب متعلقًا بعلي وذريته، كما قال ابن حجر: «النصب هو الانحراف عن علي وآل بيته»(٤).

وبعضهم جعل النصب متعلقًا بآل البيت جملة، وليس بآل بيت علي، وهو ظاهر كلام المؤلف في «الواسطية» حيث يقول: «وطريقة النواصب الذين يؤذون أهل البيت بقول أو عمل».

ولعل الأضبط في تعريف النصب هو قول ابن حجر الذي قال فيه: إن النصب هو بغض علي وآل بيته؛ لأن المشهور عند كثير من النواصب أنهم لا يتعرضون لأزواج النبي ﷺ، ولا لأعمام النبي ﷺ، وإنما أكثر تعرض النواصب ـ إن لم يكن كله ـ يكون موجَّهًا إلى علي وأبنائه.

وبناء على هذا التعريف يدخل في النواصب الخوارج؛ بل هم أول من يدخل في النواصب، ويدخل فيه أيضًا جماعات من بني أمية يسمَّون المروانية، ويسمون أيضًا في

---

(١) ثَم كتب كثيرة ألفت في الموقف من آل البيت، ومن أهمها: مكانة آل البيت عند الإمامية الاثني عشرية، للدكتور خالد الدميجي، والعقيدة في آل البيت بين الإفراط والتفريط، لسليمان السحيمي.

(٢) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري (٤/ ٧٧٧).

(٣) الكليات، الكفوي (٩٠٦).

(٤) فتح الباري، ابن حجر (١٠/ ٤٢٠).

بعض الكتب العثمانية، ويدخل في النصب أيضًا أشخاص كثيرون منهم الحجاج بن يوسف الثقفي، وخالد بن عبد الله القسري وغيرهم[١].

تنبيهٌ:

النصب ليس مذهبًا عقديًّا متكاملًا، وإنما هو موقف عقدي، وثم فرق بين المذهب العقدي والموقف العقدي؛ فالمذهب العقدي له أصول وأدلة ومسائل ونحو ذلك، والموقف العقدي مجرد موقف يتخذه الإنسان من الآخرين، والنصب ليس مذهبًا، وإنما هو موقف، ولهذا لا تكاد تجد كتابًا ألف في نصرة النصب بحيث يجمع الأدلة والأقوال ونحو ذلك.

المسألة التاسعة

الموقف مما شجر بين الصحابة رضي الله تعالى عنهم

ذكر المؤلف هذه المسألة في «الواسطية» في قوله: «ويمسكون ـ يعني: أهل السُّنَّة والجماعة ـ عما شَجَر بين الصحابة، ويقولون: إن هذه الآثار المروية في مساوئهم منها ما هو كذب، ومنها ما قد زيد فيه وَنقصَ وغُيِّرَ عن وجهه، والصحيح منه هم فيه معذورون، إما مجتهدون مصيبون، وإما مجتهدون مخطئون...» إلى آخر كلامه.

المراد بما شجر بين الصحابة؛ أي: الفتن والاقتتال الذي وقع بين الصحابة في زمن علي بن أبي طالب، وخاصة معركتين: معركة الجمل التي كانت بين علي بن أبي طالب من جهة، وبين الوفد أو الجيش الذي جاء مع عائشة رضي الله تعالى عنها والزبير وطلحة، ومعركة صفين التي كانت بين أهل العراق بقيادة علي بن أبي طالب، وبين أهل الشام بقيادة معاوية بن أبي سفيان.

هذه الفتن التي وقعت بين الصحابة لم يشارك فيها كل الصحابة، وإنما شارك فيها عدد قليل من الصحابة لا يبلغون الثلاثين، فعن محمد بن سيرين قال: «هاجت الفتنة وأصحاب رسول الله ﷺ عشرة آلاف، فما حضرها منهم مائة؛ بل لم يبلغوا ثلاثين»[٢]، قال ابن تيميَّة تعليقًا على هذا الأثر: «وهذا الإسناد من أصح الأسانيد على وجه الأرض، ومحمد بن سيرين من أورع الناس في منطقه، ومراسيله من أصح المراسيل»[٣].

يقول ابن تيميَّة في أثناء كلامه عن الفتنة بين الصحابة: «أما الصحابة فجمهورهم وجمهور أفاضلهم ما دخلوا في فتنة، وقد اعتزل هذه الفتنة أفضل الصحابة في زمنه بعد

(١) من أهم الكتب التي ألفت في دراسة النصب: النصب والنواصب، للدكتور بدر العواد.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٧٩٦٣)، والخلال في السُّنَّة (٧٢٨)

(٣) منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٦/ ٢٣٧).

علي بن أبي طالب، وهو سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه»[(١)].

وقد توارد عدد من العلماء على تقرير هذه العقيدة ـ السكوت عما شجر بين الصحابة ـ وجعلوها عقيدة من عقائد أهل السُّنَّة والجماعة؛ بل حكى بعضهم الإجماع على ذلك كما حكاه الأشعري وغيره.

والتأكيد على هذه العقيدة ظهر منذ زمن الصحابة، يقول ابن عباس: «لا تسبوا أصحاب محمد، فإن الله قد أمر بالاستغفار لهم، وهو يعلم أنهم سيقتتلون»[(٢)]، وهذه إشارة من ابن عباس إلى هذه العقيدة.

وعن عمر بن قرة قال: كان حذيفة بالمدائن، فكان يذكر أشياء قالها رسول الله ﷺ لأناس من أصحابه في الغضب ـ يعني: كأنها أشياء ذكرها النبي ﷺ فيها ذم لأصحابه قالها في الغضب ـ فينطلق أناس ممن سمع ذلك من حذيفة؛ فيأتون سلمان فيذكرون له قول حذيفة، فيقول سلمان: حذيفة أعلم بما يقول، فيرجعون إلى حذيفة؛ فيقولون له: قد ذكرنا قولك لسلمان فما صدقك ولا كذبك، فأتى حذيفة سلمان وهو في مقبله، فقال: يا سلمان، ما يمنعك أن تصدقني بما سمعت من رسول الله ﷺ؟ فقال سلمان: إن رسول الله ﷺ كان يغضب فيقول في الغضب لأناس من أصحابه، ويرضى فيقول في الرضا لأناس من أصحابه، أما تنتهي حتى تورث رجالًا حب رجال، ورجالًا بغض رجال، وحتى توقع اختلافًا وفرقة؟! ولقد علمت أن رسول الله ﷺ خطب... فذكر أثرًا. ثم قال سلمان لحذيفة: والله لتنتهين أو لأكتب لعمر[(٣)].

وقوله: «والله لتنتهين»؛ أي: عن رواية ما يمكن أن يقدح في الصحابة فيسيء فهمه بعض الناس، وهذه إشارة من سلمان إلى وجوب السكوت عما وقع بين الصحابة.

وتقرير هذا الموقف جاء من عدد من الأئمة من التابعين، كما روي ذلك عن الحسن البصري، وعمر بن عبد العزيز وغيره، يقول ابن أبي زيد القيرواني: «وألا يذكر أحد من صحابة الرسول إلا بأحسن ذكر، والإمساك عما شجر بينهم، وأنهم أحق الناس بأن يلتمس لهم أحسن المخارج»[(٤)].

وتقرير هذه العقيدة ليس خاصًا بأهل السُّنَّة والجماعة؛ بل هو منتشر في مقالات الأشعرية والماتريدية، وكلامهم في ذلك كثير جدًّا.

---

(١) منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٦/ ٢٣٦).

(٢) أخرجه أحمد في فضائل الصحابة (١٨، ١٧٤١) وصححه ابن تيمية.

(٣) أخرجه أبو داود (٤٦٥٩)، وصححه الألباني.

(٤) عقيدة السلف، ابن أبي زيد القيرواني (٦١).

وحاصل ما يدل عليه تقرير العلماء: أن الأصل وجوب السكوت وعدم التعرض لما شجر بين الصحابة؛ أي: أنه يجب على الإنسان أن يمتنع عن الخوض فيما شجر بين الصحابة من الفتن، ويجب عليه عدم ذكر ذلك لعموم المسلمين، وعدم نشره.

فالمراد بالسكوت أمران: ألا يخوض الإنسان فيما شجر بين الصحابة، وألا يسعى إلى نشره بين عموم المسلمين.

أمور لا تنافي وجوب السكوت عما شجر بين الصحابة:

مع أن تقرير وجوب السكوت عما شجر بين الصحابة أمر مستقر ومستفيض بين العلماء، إلا أن هناك أمورًا لا تدخل في ذلك، ويجوز للمسلم الدخول فيها، **ومنها**:

الأمر الأول: عدم اعتقاد المساواة؛ أي: لا يجب على الإنسان المسلم أن يعتقد أن كل من شارك في الفتنة ليس آثمًا، أو كل من شارك في الفتنة ليس لديه هوى أو بغي أو نحو ذلك، يقول ابن تيميَّة في التنبيه على هذا المعنى اللطيف: «مما ينبغي أن يعلم أنه وإن كان المختار الإمساك عما شجر بين الصحابة، والاستغفار للطائفتين جميعًا وموالاتهم، فليس من الواجب اعتقاد أن كل واحد من العسكر لم يكن إلا مجتهدًا متأولًا كالعلماء؛ بل فيهم المذنب والمسيء، وفيهم المقصر في الاجتهاد لنوع من الهوى، لكن إذا كانت السيئة في حسنات كثيرة كانت مرجوحة مغفورة»[١].

الأمر الثاني: التصويب والتخطئة؛ أي: تحديد من هو مصيب ومن هو مخطئ من الصحابة، فهذه المسألة خاض فيها العلماء، ولم يجعلوها مما يجب السكوت عنه، وقد اختلفوا في أهل صفين أيهما كان مصيبًا، وأيهما كان مخطئًا على **أربعة أقوال ذكرها ابن تيميَّة**[٢]:

القول الأول: أن كلا الرجلين علي بن أبي طالب ومعاوية كان مجتهدًا مصيبًا، وبه قال أكثر أهل الفقه والحديث.

القول الثاني: أن المصيب منهما واحد لا بعينه.

القول الثالث: أن عليًّا هو المصيب، وأن معاوية مخطئ مجتهد، وهو قول طائفة من أهل الكلام والفقه.

القول الرابع: من يقول: كان الصواب ألا يقع اقتتال أصلًا، وأن ترك القتال بين الطائفتين كان هو الأوجب، فليس في الاقتتال صواب، ومع ذلك فعلي هو الأولى بالصواب من معاوية، وهو قول الإمام أحمد وأكثر أهل الحديث وأكثر أئمة الفقه.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٤/ ٤٣٤).

(٢) منهاج السُّنَّة النبوية (١/ ٥٣٧).

الأصول التي قام عليها وجوب الإمساك عما شجر بين الصحابة:

وجوب الإمساك عما شجر بين الصحابة له موجبات متعددة عند أئمة أهل السُّنَّة والجماعة، وترجع هذه المسوغات إلى **خمسة أمور**:

الأمر الأول: علو مكانة الصحابة ورفعة منزلتهم، فإن الصحابة ـ كما هو متقرِّر ـ جاء في فضلهم كثير من النصوص التي دلت على عدالتهم وعلو منزلتهم عند الله ﷻ، ومن المعلوم عند العقلاء أن الخطأ في شأن العظماء أفظع وأشنع من الخطأ في شأن عموم الناس، والصحابة رضي الله تعالى عنهم هم أعظم الأمة بعد نبيِّها، فلا شك أن الخطأ في شأنهم أعظم من الخطأ في غيرهم، فإذا كان الأمر كذلك، فإن الشروط التي تجب في المسائل المتعلقة بحقهم أشد من الشروط التي تجب في المسائل المتعلقة بغيرهم، ويجب على الناس أن يحتاطوا في القضايا المتعلقة بحقهم أكثر من احتياطهم في القضايا المتعلقة بحق عموم الناس.

الأمر الثاني: أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا مجتهدين فيما وقع منهم، فأفعالهم من حيث الأصل لم تصدر عن فساد في النية، ولا قصد لمخالفة الشريعة.

الأمر الثالث: أن الصحابة مع اجتهادهم فيما وقع منهم كانت لهم حسنات كثيرة تغمر السيئات التي وقعت منهم.

الأمر الرابع: أن ما وقع من الصحابة من شجار وفتن واقتتال وقع فيه كذب كثير وتحريف واسع، وهذا يوجب على عموم المسلمين التوقف والحذر الشديد، والإعراض عن هذه الحوادث التي وقع فيها ذلك الكذب والتحريف الكثير.

وقد ذكر المؤلف هذه الأمور الأربعة في «الواسطية»، حيث يقول: «ويمسكون عما شَجَر بين الصحابة ويقولون: إن هذه الآثار المروية في مساوئهم منها ما هو كذب، ومنها ما قد زيد فيه وَنُقصَ وغُيِّرَ عن وجهه ـ هذا الأمر الرابع ـ قال: والصحيح منه هم فيه معذورون إما مجتهدون مصيبون، وإما مجتهدون مخطئون ـ هذا الأمر الثاني ـ وهم مع ذلك لا يعتقدون أن كل واحد من الصحابة معصوم عن كبائر الإثم وصغائره؛ بل يجوز عليهم الذنوب في الجملة، ولهم من السوابق والفضائل ما يوجب مغفرة ما صدر منهم إن صدر؛ حتى إنه يغفر لهم من السيئات ما لا يغفر لمن بعدهم؛ لأن لهم من الحسنات التي تمحو السيئات ما ليس لمن بعدهم». هذا يمكن يكون الأول والثالث.

ثم قال: «ثم إذا كان قد صدر عن أحد ذنب فيكون قد تاب منه، أو أتى بحسنات

تمحوه، أو غفر له بفضل سابقته، أو بشفاعة محمد ﷺ الذين هم أحق الناس بشفاعته ﷺ، أو ابتلي ببلاء في الدنيا كفّر به عنه، فإذا كان هذا في الذنوب المحققة فكيف بالأمور التي كانوا فيها مجتهدين» كرر الأمر الأول والثاني قال: **«فإن أصابوا فلهم أجران، وإن أخطؤوا فلهم أجر واحد، والخطأ مغفور.**

ثم القَدْر الذي يُنْكَرُ من فعل بعضهم قليلٌ نَزرٌ مغفور في جنب فضائل القوم ومحاسنهم من الإيمان بالله ورسوله، والجهاد في سبيله، والهجرة والنصرة، والعلم النافع والعمل الصالح» هذا الأمر الأول، قال: **«ومن نظر في سيرة القوم بعلم وبصيرة وما مَنَّ الله به عليهم به من الفضائل؛ علم يقينًا أنهم خير الخلق بعد الأنبياء، لا كان ولا يكون مثلهم، وأنهم صفوة الصفوة من قرون هذه الأمة التي هي خير الأمم وأكرمها على الله ﷻ»** هذا يؤكد الأمر الأول.

الأمر الخامس: نهي النص عن الخوض فيما يتعلق بالصحابة، وذلك في قول النبي ﷺ: «**إذا ذكر أصحابي فأمسكوا**»(١)، هذا المعنى فات المؤلف ذكره، ولعل ذلك لكون الحديث مختلف في ثبوته.

متى يجوز الخوض فيما شجر بين الصحابة؟

مع أن الأصل أنه لا يجوز الخوض فيما شجر بين الصحابة، إلا أنه يجوز الخروج عن هذا الأصل في عدد من الحالات، **ومنها**:

الحالة الأولى: استنباط الأحكام الشرعية، ومن ذلك مثلًا البحث في أنواع القتال، والتفريق بين قتال المرتدين، وقتال البغاة، وقتال الفتنة، فأنت تعلم أن القتال الذي وقع في زمن الصحابة ثلاثة أنواع: قتال المرتدين، وقتال الفتنة مثل معركة الجمل، وقتال الخوارج.

ويبقى البحث في معركة صفّين، وقد اختلف العلماء فيها: هل هي من قتال البغاة أم من قتال الفتنة؟ على قولين بين العلماء، وإن كان كثير من العلماء ـ ومنهم ابن تيميَّة ـ يرى أن قتال صفين داخل في قتال الفتنة، وليس من قتال البغاة، ولكننا لم نعرف ذلك حتى خضنا في تفاصيل ما ذكر فيما شجر بين الصحابة، فعرفنا أن معركة صفّين لها أسباب معينة ومتقاربة مع ما حدث في معركة الجمل.

الحالة الثانية: الرد على المبتدعة، يقول ابن تيميَّة في بيان إباحة هذه الحالة: «ولهذا أوصوا بالإمساك عما شجر بينهم؛ لأنا لا نسأل عن ذلك، كما قال عمر بن عبد العزيز: تلك دماء طهّر الله منها يدي؛ فلا أحب أن أخضب بها لساني. لكن إذا ظهر مبتدع يقدح

(١) أخرجه الطبراني في الكبير (١٠٤٤٨)، وصححه الألباني.

فيهم بالباطل، فلا بد من الذب عنهم وذكر ما يبطل حجته بعلم وعدل»[١].

المسألة العاشرة

الموقف من معاوية بن أبي سفيان رضي الله تعالى عنه وأرضاه[٢]

وهذه المسألة لم يذكرها المؤلف في «العقيدة الواسطية»، وهي مما ينبغي أن يزاد؛ لكثرة الخوض فيها، فمعاوية بن أبي سفيان من أكثر أعيان الصحابة الذين وقع فيهم خلاف بين الأمة، فقد اختلف الناس في شأنه اختلافًا كبيرًا، وتضاربت فيه التيارات، يقول الذهبي في حكاية هذا التضارب: «وخلف معاوية خلق كثير يحبونه ويغالون فيه ويفضلونه: إما قد ملكهم بالكرم والحلم والعطاء، وإما قد ولدوا في الشام على حبه وتربى أولادهم على ذلك، وفيهم جماعة يسيرة من الصحابة، وعدد كثير من التابعين والفضلاء، وحاربوا معه أهل العراق، ونشؤوا على النصب ـ يعني: بغض علي وبيته، نعوذ بالله من الهوى ـ، كما قد نشأ جيش علي رضي الله تعالى عنه ورعيته إلا الخوارج منهم على حبه ـ يعني: حب علي ـ والقيام معه، وبغض من بغى عليه والتبرؤ منه، وغلا خلق منهم في التشيع»[٣].

وبلغ الحال ببعض الأطراف الغالية في معاوية حبًّا وبغضًا إلى درجة أن كل طرف منهم ـ المحب والمبغض ـ وضع أحاديث في شأن معاوية، يقول ابن الجوزي: «تعصب قوم ممن يدعي السُّنَّة، فوضعوا في فضله أحاديث ليغيظوا الرافضة، وتعصب قوم من الرافضة، فوضعوا في ذمه أحاديث، وكلا الفريقين على الخطأ القبيح»[٤].

فنحن أمام حالة فيها احتدام شديد وحنق كبير بين الطوائف المتصارعة، ومثل هذه الأحوال يحتاج الخائض في هذه المسألة إلى قدر كبير من الهدوء، وإلى قدر عال من التؤدة والتريث والتحري والتحرير والتنقيب، وإذا أردنا أن نبني موقفًا رشيدًا من معاوية رضي الله تعالى عنه وأرضاه، **فهناك مسلكان لا بد منهما:**

المسلك الأول: تحرير النصوص الشرعية التي جاءت في شأنه، وهذا الطريق خدمه كثير من العلماء.

المسلك الثاني: تحرير موقف الصحابة رضي الله تعالى عنهم من معاوية، وهذا

---

(١) منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (١٠/٧٦).

(٢) انظر في شأن الموقف من معاوية رضي الله عنه: سل السنان في الذب عن معاوية بن أبي سفيان لسعد السبيعي، ومنزلة معاوية بن أبي سفيان عند أهل السُّنَّة والجماعة لأمير قروي.

(٣) سير أعلام النبلاء، الذهبي (٣/١٢٨).

(٤) الموضوعات، ابن الجوزي (٢/٢٤٩).

الموقف من أهم المواقف؛ لأن الصحابة رضي الله تعالى عنهم عاشوا مع معاوية، وعاشروه، وخبروا سيرته وأحواله، وعرفوا حياته كلها إلى أن مات، ومن المعلوم أن خير من يعبر عن حال الرجل هم من عاشوا معه، فكيف إذا كان هؤلاء الناس هم الصحابة رضي الله تعالى عنهم، أكثر الأمة ذكاء، ونزاهة، وعدالة، وفطرة؟! فهم لا يخشون في دين الله ﷻ لومة لائم، فلو كان في معاوية خلل أو انحراف أو فسق أو كفر لبيَّنوا ذلك وأظهروه، فتبيُّن حال الصحابة وموقفهم من معاوية أمر في غاية الأهمية.

فإذا أردنا أن نبين موقف الصحابة من معاوية فإن ذلك يتحصل في **المواقف التالية**:

الموقف الأول: تولية عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه لمعاوية لبلاد الشام لمدة عشر سنوات، ثم ولاه عثمان بن عفان عليها، وهي ثغر من ثغور المسلمين، فلو كان معاوية فاسقًا أو لديه انحراف في الدين لما ولُّوه هذا الثغر العظيم من ثغور المسلمين، يقول الذهبي في بيان دلالة هذه التولية: «حسبك بمن يؤمره عمر، ثم عثمان على إقليم ـ وهو ثغر ـ فيضبطه، ويقوم عليه أتم قيام، ويرضى الناس بسخائه وحلمه، وإن كان بعضهم تألم مرة منه، وكذلك فليكن الملك»[(١)].

ويكشف ابن تيميَّة عن دلالة فعل عمر بكلام مطول فيقول: «لما مات يزيد بن أبي سفيان في خلافة عمر استعمل أخاه معاوية، وكان عمر بن الخطاب من أعظم الناس فراسة، وأخبرهم بالرجال، وأقومهم بالحق، وأعلمهم به... ولا استعمل عمر قط؛ بل ولا أبو بكر على المسلمين منافقًا، ولا استعملا من أقاربهما، ولا كان تأخذهما في الله لومة لائم؛ بل لما قاتلا أهل الردة وأعادوهم إلى الإسلام منعوهم ركوب الخيل وحمل السلاح حتى تظهر صحة توبتهم، وكان عمر يقول لسعد بن أبي وقاص وهو أمير العراق: لا تستعمل أحدًا منهم، ولا تشاورهم في الحرب، فإنهم كانوا أمراء أكابر مثل طليحة الأسدي، والأقرع بن حابس، وعيينة بن حصن، والأشعث بن قيس الكندي، وأمثالهم، فهؤلاء لما تخوف أبو بكر وعمر منهم نوع نفاق لم يولهم على المسلمين.

فلو كان عمرو بن العاص ومعاوية بن أبي سفيان وأمثالهما ممن يتخوف منهما النفاق لم يولوا على المسلمين»[(٢)].

الموقف الثاني: موقف الحسن بن علي رضي الله تعالى عنه في تنازله عن الخلافة، فلو كان معاوية بن أبي سفيان منحرفًا في الدين أو فاسقًا لما صح للحسن أن يتنازل له عن أمر عظيم في الدين، وهو الخلافة، ولما صح أن النبي ﷺ يمدحه على هذا التنازل،

---

(١) سير أعلام النبلاء، الذهبي (٣/ ١٣٢).

(٢) مجموع الفتاوى (٣٥/ ٦٤).

فمدحه النبي ﷺ على هذا التنازل في قوله: «**إِنَّ ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ، وسيُصْلِحَ الله بِهِ بَيْنَ فِئَتَيْنِ عَظِيمَتَيْنِ مِن الأمة**»(١). وهذا يدل على أن فعل الحسن هذا محمود، فلو كان معاوية ليس صالحًا للولاية أو فاسقًا أو نحو ذلك لما صح أن يأتي هذا المدح.

ثم إن تنازل الحسن كان في محضر عدد كبير من الصحابة، وكلهم رضوا بهذا التنازل؛ فدل على مدح هذا الفعل من الحسن رضي الله تعالى عنه.

الموقف الثالث: موقف ابن عباس ـ وهو من آل البيت ـ وكان مع علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه، فقد قيل لابن عباس: هل لك في أمير المؤمنين معاوية، فإنه ما أوتر إلا بواحدة؟ فقال ابن عباس: «إنه فقيه»(٢)، وكان يقول عن معاوية: «ما رأيت رجلًا كان أخلق بالملك من معاوية»(٣).

الموقف الرابع: الرواية عن معاوية؛ فالصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا يروون عن معاوية الحديث، وقد جمع أبو نعيم الأصبهاني عددًا منهم، فقال عن معاوية: «حدث عنه عدد من الصحابة: عبد الله بن عباس، وأبو سعيد الخدري، وأبو الدرداء، وجرير، والنعمان، وعبد الله بن عمرو بن العاص، ووائل بن حجر، وعبد الله بن الزبير»(٤)، وقد أحصى بعض الباحثين ثلاثًا وعشرين صحابيًّا رووا عن معاوية الحديث، وبعض هذه الأحاديث موجود في البخاري ومسلم.

فلو كان معاوية فاسقًا أو منحرفًا في دينه؛ فكيف يروي عنه الصحابة الحديث؟!(٥).

أنواع المسائل المتعلقة بمعاوية:

المسائل المتعلقة بمعاوية على **مرتبتين**:

المرتبة الأولى: مسائل ظاهرة بينة، مثل عدالة معاوية، فهذه مسألة ظاهرة بيِّنة من خالف فيها يكون خلافه مذمومًا ويصل إلى الابتداع.

المرتبة الثانية: مسائل خفية اجتهادية، مثل كون معاوية خال المؤمنين أو ليس بخال المؤمنين؟ ونحو ذلك من المسائل، فمن خالف في هذه المسألة لا شيء عليه.



---

(١) أخرجه البخاري (٢٧٠٤، ٣٦٢٩، ٣٧٤٦، ٧١٠٩).

(٢) أخرجه البخاري (٣٧٦٥).

(٣) أخرجه معمر في الجامع (٢٠٩٨٥).

(٤) معرفة الصحابة، أبو نعيم (٥/٢٤٩٧).

(٥) هناك أمور كثيرة غير ما ذكر هنا، وقد جمعت قدرًا منها في مقال بعنوان: موقف الصحابة رضي الله عنهم من معاوية رضي الله عنه، وهو منشور في النت، وضمن كتاب: إضاءات في التحرير العقدي.

فصل
حقيقة الكرامة

يقول المؤلف: «ومن أصول أهل السُّنَّة: التصديق بكرامات الأولياء، وما يُجْري الله على أيديهم من خوارق العادات في أنواع العلوم والمكاشفات، وأنواع القدرة والتأثيرات، والمأثور عن سلف الأمم في سورة الكهف وغيرها، وعن صدر هذه الأمة من الصحابة والتابعين وسائر فرق الأمة، وهي موجودة فيها إلى يوم القيامة».

أفرد المؤلف قضية الكرامات بفصل خاص، وهذه طريقة غير معهودة في كتب العقائد؛ فالمعهود في كتب العقائد أن البحث في الكرامات يكون كالفرع في بحث المعجزات، فيذكرون أولًا ما يتعلق بالمعجزات وحقيقتها وغير ذلك، ثم يذكرون الكرامات من باب التفريق بين المعجزة والكرامة، وأحيانًا يدخلون إلى باب الكرامة في بحث الأولياء وحقيقة الولاية ونحوها، والمؤلف لم يفعل هذا الأمر ولا ذاك، وإنما ابتدأ مباشرة في باب الكرامات، وقد سبق التنبيه إلى أن المؤلف لم يقصد إلى تأليف متن علمي، وإنما قصد إلى تأليف رسالة لمعالجة حال المعين.

وإدخال مبحث الكرامات في كتب العقائد مبني على مفهوم علم العقيدة وتحديد دائرته، وقد مضى التنبيه إلى أنه يحتاج إلى قدر من التحرير والضبط. ويمكن أن يقال: إن **إدخال باب الكرامات في كتب العقائد له عدد من الأسباب**:

السبب الأول: وجود المخالف فيها، ومن عادة كثير من المؤلفين من أهل السُّنَّة والجماعة أنهم يذكرون المسائل التي خالف فيها بعض الفرق، ولهذا أدخلوا المسح على الخفين وعدم الجهر بالبسملة وغير ذلك من المسائل.

السبب الثاني: تعلقها بالتصديق؛ لأنها أخبار يجب على المسلم أن يصدق بها، فأدخلت في باب العقائد من هذه الجهة.

• جهود ابن تيميَّة في باب الكرامة:

لابن تيميَّة اهتمام كبير بقضية الكرامات، وكان يتحدث عنها كثيرًا، ويذكر الآثار والمسائل المتعلقة بها، ويذكر كثيرًا من أنواع الخلل التي وقعت في طوائف الأمة في باب الكرامات، **ومن أهم جهوده في هذا الباب**:

الأمر الأول: تحرير ضابط الكرامة، والفرق بينها وبين المعجزات والكهانة والسحر.

الأمر الثاني: ضبط أصولها وأقسامها، فقد تحدث عن هذا الأمر كثيرًا.

الأمر الثالث: الرد على المخالفين في باب الكرامات، إما من جهة الإنكار لها، أو من جهة التوسع في إثباتها وادعائها.

الأمر الرابع: ضبط أسبابها ومقتضياتها.

• مفهوم الولاية:

باب الكرامات متعلق بباب آخر وهو الولاية، ولهذا يقال: كرامات الأولياء، فلا بد أن نبين مفهوم الولاية ومفهوم الولي.

الولاية: قيل: مأخوذة من المحبة والقرب، وقيل: مأخوذة من التتالي والتوالي بين العبادات، وقيل: مأخوذة من تولي خدمة الله ﷻ، والأقرب أنها مأخوذة من القرب والمحبة والولاية.

وهي في مفهوم الشريعة: الجمع بين الإيمان والتقوى، وبناء على هذا، **فالولي هو كل مؤمن تقي، ليس بنبي**، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [يونس: ٦٢، ٦٣]، وبناءً على هذا التعريف فالولاية مراتب؛ لأن الإيمان والتقوى مراتب متعددة.

ومبحث الولاية وقع فيه أنواع من الغلط والخلل عند عدد من طوائف الأمة، ودخل بسبب هذا الخلل في مفهوم الولاية عدد من الانحرافات العقدية والسلوكية.

مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في الولاية:

حاصل مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في الولاية: أن الأولياء أناس من البشر مؤمنون متقون، ليسوا معصومين، وليس لهم صفة معينة لا في كلامهم، ولا في أشكالهم، ولا في لباسهم، ولا في غير ذلك، وليس لهم اسم معين، ولا لباس معين، ولا مراتب معينة.

يقول ابن تيميَّة: «وليس لأولياء الله شيء يتميزون به عن الناس في الظاهر من الأمور المباحات، فلا يتميزون بلباس دون لباس إذا كان كلاهما مباحًا، ولا بحلق شعر أو تقصيره، أو ضفره إذا كان مباحًا كما قيل: كم من صديق في قباء وكم من زنديق في عباء؛

بل يوجدون في جميع أصناف أمة محمد ﷺ إذا لم يكونوا من أهل البدع الظاهرة والفجور، فيوجدون في أهل القرآن، وأهل العلم، ويوجدون في أهل الجهاد والسيف، ويوجدون في التجار والصناع والزراع»(١).

والقرآن أشار إلى مرتبتين، ولكنهما مرتبتان واسعتان جدًّا، تشمل السابقين الذين هم السابقون بالطاعات، والظالم لنفسه.

ويقرر أهل السُّنَّة أنه ليس من شرط الولاية العصمة وعدم الوقوع في تلبيس الشيطان، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيميَّة: «وليس من شرط ولي الله أن يكون معصومًا لا يغلط ولا يخطئ؛ بل يجوز أن يخفى عليه بعض علم الشريعة، ويجوز أن يشتبه عليه بعض أمور الدين حتى يحسب أن بعض الأمور مما أمر الله به ومما نهى الله عنه، ويجوز أن يظن في بعض الخوارق أنها من كرامات أولياء الله تعالى، وتكون من الشيطان لبَّسها عليه لنقص درجته ولا يعرف أنها من الشيطان، وإن لم يخرج بذلك عن ولاية الله تعالى»(٢).

وهذا التقرير يترتب عليه أمر منهجي عميق، وهو أن الولي لا خصوصية له في اتباع أقواله، ولا حجة فيها، يقول ابن تيميَّة: «ولهذا لما كان ولي الله يجوز أن يغلط لم يجب على الناس الإيمان بجميع ما يقوله من هو ولي لله؛ لئلا يكون نبيًّا؛ بل ولا يجوز لولي الله أن يعتمد على ما يلقى إليه في قلبه إلا أن يكون موافقًا للشرع، وعلى ما يقع له مما يراه إلهامًا ومحادثة وخطابًا من الحق؛ بل يجب عليه أن يعرض ذلك جميعه على ما جاء به محمد ﷺ، فإن وافقه قبله وإن خالفه لم يقبله، وإن لم يعلم أموافق هو أم مخالف؟ توقف فيه»(٣).

ثم قال ابن تيميَّة: «والناس في هذا الباب ثلاثة أصناف: طرفان ووسط؛ فمنهم من إذا اعتقد في شخص أنه ولي لله وافقه في كل ما يظن أنه حدث به قلبه عن ربه، وسلم إليه جميع ما يفعله، ومنهم من إذا رآه قد قال أو فعل ما ليس بموافق للشرع أخرجه عن ولاية الله بالكلية، وإن كان مجتهدًا مخطئًا، وخيار الأمور أوساطها، وهو أن لا يجعل معصومًا ولا مأثومًا إذا كان مجتهدًا مخطئًا، فلا يتبع في كل ما يقوله، ولا يحكم عليه بالكفر والفسق مع اجتهاده»(٤).

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١١/ ١٩٤).
(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١١/ ٢٠١).
(٣) المرجع السابق (١١/ ٢٠٢).
(٤) المرجع السابق (١١/ ٢٠٣).

هل يمكن معرفة الولي في حياته؟

حكى القرطبي في هذه المسألة قولين[١]:

القول الأول: أنه يمكن معرفة الولي ويشهد له بذلك أثناء حياته، وهو القول الصحيح؛ لأن الولاية مرتبطة بأسباب يمكن إدراكها وهي الإيمان والتقوى.

القول الثاني: أنه لا يمكن أن يشهد لمعيّن بالولاية إلا بعد موته، وفي هذا المعنى يقول القرطبي في الرد على من جعل الكرامة دليلًا على الولاية: «ودليلنا أن العلم بأن الواحد منا ولي لله تعالى لا يصح إلا بعد العلم بأنه يموت مؤمنًا، وإذا لم يعلم أنه يموت مؤمنًا لم يمكنا أن نقطع على أنه ولي لله تعالى؛ لأن الولي لله تعالى من علم الله تعالى أنه لا يوافي إلا بالإيمان. ولما اتفقنا على أننا لا يمكننا أن نقطع على أن ذلك الرجل يوافي بالإيمان، ولا الرجل نفسه يقطع على أنه يوافي بالإيمان، علم أن ذلك ليس يدل على ولايته لله»[٢].

وهذا التقرير غير صحيح، وهو مبني على أصل الأشاعرة في إنكار الصفات الاختيارية وما ترتب عليه في مباحث الإيمان، فإنهم قالوا: إن من علم الله أنه يموت كافرًا، فلا عبرة بإيمانه الذي قبل موته ولا يعد منه إيمان صحيح، فحقيقة الإيمان عندهم هو ما يموت عليه المرء لا ما يعيش عليه، يقول القرطبي: «قال علماؤنا رحمة الله عليهم: المؤمن ضربان: مؤمن يحبه الله ويواليه، ومؤمن لا يحبه الله ولا يواليه؛ بل يبغضه ويعاديه، فكل من علم الله أنه يوافي بالإيمان؛ فالله محب له، موال له، راض عنه. وكل من علم الله أنه يوافي بالكفر؛ فالله مبغض له، ساخط عليه، معاد له، لا لأجل إيمانه، ولكن لكفره وضلاله الذي يوافي به»[٣]، وقد سبق بيان شيء من ذلك عند معنى الموافاة التي علل بها الاستثناء عند المرجئة.

وإذا ثبت هذا الأمر، فإنه لا يمكن أن يعلم من هو الولي حقًّا؛ لأنه لا أحد يعلم على ماذا يموت ويلاقي ربه.

مفهوم الولاية عند الصوفية:

ابتدع كثير من الصوفية معنًى منحرفًا للولاية والولي، ولم يراعوا فيه القيود الشرعية التي دلت عليها النصوص الشرعية، فقالوا في تعريف الولاية: هي قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه، وذلك بتولي الحق إياه حتى يبلغ غاية مقام القرب والتمكين»[٤].

---

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (١/ ٢٩٦).

(٢) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (١/ ٢٩٧).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (١/ ١٩٣).

(٤) اصطلاحات الصوفية، الكاشاني (٧٩).

ومعنى هذا الحد: أن الولي هو الذي يشتغل بالله ويفنى عن نفسه وينساها، حتى يبلغ أعلى درجات القرب والتمكن من الولاية.

فهذا المفهوم ليس فيه ذكر للقيود التي دلت النصوص الشرعية على كونها ممثلة لجوهر الولاية، وهي العمل بما جاءت به الشريعة والتقيد بذلك والتتابع عليه والتوالي بينها.

يقول ابن تيميَّة: «كان الشيوخ العارفون المستقيمون من مشايخ التصوف وغيرهم يأمرون أهل القلوب أرباب الزهد والعبادة والمعرفة والمكاشفة بلزوم الكتاب والسُّنَّة.

قال الجنيد بن محمد: علمنا هذا مقيد بالكتاب والسُّنَّة، فمن لم يقرأ القرآن، ويكتب الحديث؛ لا يصلح له أن يتكلم بعلمنا، وقال الشيخ أبو سليمان الداراني: إنه لتمر بقلبي النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشاهدين: الكتاب والسُّنَّة، وقال أيضًا: ليس لمن أُلهم شيئًا من الخير أن يفعله حتى يسمع فيه بأثر. وقال أبو عثمان النيسابوري: من أمَّر السُّنَّة على نفسه قولًا وفعلًا نطق بالحكمة، ومن أمر الهوى على نفسه نطق بالبدعة، فإن الله يقول: ﴿وَإِن تُطِيعُوهُ تَهۡتَدُواْۚ﴾ [النور: ٥٤]. وقال آخر: من لم يتهم خواطره في كل حال فلا تعده في ديوان الرجال. وقيل لأبي يزيد البسطامي: قد قدم شيخ من أصحابك، فذهب ليزوره، فرآه قد بصق في القبلة، فقال: ارجعوا بنا، هذا رجل لم يأتمنه الله على أدب من آداب الشريعة، فكيف يأتمنه على سره؟!

وهذا الذي فعله أبو يزيد يستدل عليه بما في السنن «سنن أبي داود» وغيره أن رجلًا كان إمامًا في مسجد من مساجد الأنصار، فإن كل قبيلة كان لها مسجد، فجاء النبي ﷺ، فرأى بصاقًا في القبلة، فقال: «**من فعل هذا؟**» فذكروا الإمام، فنهاهم أن يصلوا خلفه، فلما جاء ليؤمهم منعوه، وقالوا: إن رسول الله ﷺ نهانا أن نصلي خلفك، فجاء إليه فذكر ذلك له فقال: «**صدقوا، إنك آذيت الله ورسوله**».

وقال غير واحد من الشيوخ والعلماء: لو رأيتم الرجل يطير في الهواء، ويمشي على الماء؛ فلا تغتروا به حتى تنظروا وقوفه عند الأمر والنهي.

ومثل هذا كثير في كلام المشايخ والعارفين وأئمة الهدى.

وأفضل أولياء الله عندهم أكملهم متابعة للأنبياء، ولهذا كان الصدِّيق أفضل الأولياء بعد النبيين، فما طلعت شمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر لكمال متابعته، وهم كلهم متفقون على أنه لا طريق للعباد إلى الله إلا باتباع الواسطة الذي بينهم وبين الله وهو الرسول.

ولكن دخل في طريقهم أقوام بدع وفسوق وإلحاد، وهؤلاء مذمومون عند الله وعند رسوله، وعند أولياء الله المتقين ـ وهم صالحو عباده ـ مثل من يظن أن لبعض الأولياء

طريقًا إلى الله بدون اتباع الرسول، أو يظن أن من الأولياء من يكون مثل النبي أو أفضل منه، أو أنه يكون من هو خاتم الأولياء أفضل من السابقين الأولين، أو أعلم بالله من خاتم الأنبياء، وأمثال هذه المقالات التي تقولها من دخل فيهم من الملاحدة الضالين، ومن هذا الوجه صار قوم متصوفون يتفلسفون»[(١)].

أصناف الخطأ في مفهوم الولاية:

أصناف الخطأ في الولاية عند الطوائف المنحرفة يمكن بيان أهمها في **الأمور التالية**:

الخطأ الأول: في ضابط الولي وصفاته، فلم يعد الولي عند بعض الطوائف هو المحافظ على الإيمان والتقوى، وإنما أضحى هو المحافظ على الأوراد والتراتيب الصوفية، أو الحاصل على الخرقة، ونحو ذلك.

الخطأ الثاني: ادعاء العصمة للولي، وهذا الخطأ وقعت فيه طوائف من غلاة التصوف والتشيع، والمشهور عند كثير من الصوفية ادعاء الحفظ وليس العصمة.

الخطأ الثالث: إسقاط التكاليف عنه، فإن ثمة طوائف متعددة تقرر بأن الإنسان إذا بلغ مرتبة معينة من الولاية؛ فإن التكاليف الشرعية تسقط عنه، فيصبح غير مكلف.

الخطأ الرابع: إضافة الصفات الإلٰهية إليه، فعدد من الطوائف يدعون أن الولي يعلم الغيب، ويتصرف في الكون، ويستجيب الدعاء، سواء عند طوائف الصوفية أو الشيعة.

الخطأ الخامس: تحديد طبقات ومراتب مبتدعة لهم للأولياء، مثل: القطب، والوتد، والغوث، ونحو ذلك من المصطلحات المشهورة في كتب الصوفية، فهذه الطبقات ليس عليها أثر ولا دليل صحيح.

الخطأ السادس: ادعاء استغناء الولي عن اتباع ما جاء به النبي ﷺ، واعتماده على الكشف والعلم اللدني.

الخطأ السابع: ادعاء ختم الولاية؛ أي: أن الأولياء لهم خاتم كما أن الأنبياء لهم خاتم، وأول من ادعى هذه البدعة الحكيم الترمذي في كتابه «ختم الولاية»، ثم تطورت هذه الفكرة تطورات كبيرة إلى أن بلغت أن بعضهم ادعى أن خاتم الأولياء هو أفضل الأولياء، كما أن خاتم الأنبياء هو أفضل الأنبياء.

والحقيقة أن الأولياء ـ كما هو مذهب أهل السُّنَّة والجماعة ـ لا خاتم لهم؛ بل يبقون إلى يوم القيامة؛ لأن الولاية مرتبطة بالإيمان والتقوى وهما باقيان في أمة الإسلام إلى يوم القيامة. هذا فيما يتعلق بمبحث الولاية.

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيمية (٥١٣).

مفهوم الكرامة:

لفظ الكرامة لم يرد في النصوص الشرعية، ولكن شاع استعماله عند العلماء كالحال في لفظ المعجزة، وقد عرفت الكرامة بتعريفات كثيرة، **منها**:

التعريف الأول: الكرامة أمر خارق للعادة يجريه الله على يدي الولي؛ تأييدًا له أو إعانة، أو تثبيتًا، أو نصرة للدين.

التعريف الثاني: الكرامة أمر خارق للعادة غير مقرون بدعوى النبوة، يظهر على يدي شخص ظاهر الصلاح، ملتزم بمتابعة نبيّه.

وأكثر التعاريف المذكورة في كتب العقائد لا تخرج عن هذين المعنيين، وهذان التعريفان عليهما **عدد من الملاحظات**:

الملاحظة الأولى: أن فيها ربطًا للكرامة بخرق العادة، فجعلوا خرق العادة في الكرامة ركنًا أو شرطًا، وانخراق العادة في الحقيقة ليس شرطًا ولا ركنًا في الكرامة، فباب الإكرام للأولياء أوسع من خرق العادة.

الملاحظة الثانية: أنه مفهوم غير منضبط؛ بل هو مفهوم كلامي يستخدمه علماء الأشاعرة بناء على إنكار خصائص الأشياء وقواها، فإنهم حين أنكروا خصائص الأشياء وقواها جعلوا العلاقة المطردة بين الأشياء بحكم العادة الجارية، وليس نتيجة تأثير القوى والطبائع التي وضعها الله في الأشياء.

والمفهوم الأضبط الذي يجب استعماله في تعريف الكرامة وفي تعريف المعجزة خرق السنن الكونية؛ لأن السنن الكونية هي المعنى المنضبط الذي يمكن إدراكه، وهي قائمة على اطراد الأمور بناء على اطراد خصائص الأشياء وقواها.

والصحيح في تعريف الكرامة أن يقال: هي ما يمتن الله به على بعض أوليائه من إكرام معنوي، أو خرق للسنن الكونية؛ لوجود سبب يقتضيه[(١)].

وقد أشار إلى هذا التعريف صفي الدين الهندي الحلبي حيث يقول: «الكرامة شيء من عند الله يكرم به أولياءه، لا قصد لهم فيه، ولا تحد ولا قدرة ولا علم»[(٢)]، فلم يذكر قيد انخرام العادة.

وقولنا: «ما يمتن الله به على بعض أوليائه» يدل على أن الكرامة أمر خاص، وليست أمرًا عامًّا لكل المؤمنين والأتقياء، وإنما تكون لبعض المؤمنين والأتقياء، وإنما ذكر في

(١) انظر: كرامات الأولياء، عبد الله العنقري (٢٥).

(٢) نقله عنه عبد الرحمٰن بن حسن في فتح المجيد (١٣٠).

التعريف الولي باعتبار الغالب لا باعتبار القصر؛ فالكرامة قد تكون لغير الأولياء، كما سيأتي بيانه.

وقولنا: «**من إكرام معنوي**» يظهر أن الكرامة أوسع من انخراق العادة، فهي معنى شامل لكل معاني الإكرام والتأييد وإظهار المنزلة، وهذه معان أوسع من مجرد انخراق العادة، وإن كان انخراق العادة وانخراق السنن الكونية نوع من الإكرام.

وقولنا: «**أو خرق للسنن الكونية**» هذا جزء من الكرامة، وليس ركنًا فيها؛ فالجديد في هذا التعريف أن انخراق السنن الكونية أصبح جزءًا من الكرامة، وليس هو الشرط أو الركن.

ومن أنواع الكرامات التي ليست من جنس انخراق العادة: ذكر الله تعالى لأحد من عباده باسمه في القرآن مثلًا، فلا شك أن هذا نوع من الكرامة عال جدًّا، ومع ذلك ليس فيه انخراق للعادة، ومن ذلك أيضًا ثناء الله على بعض عباده وذكر فضله، فهذا نوع من الإكرام الإلٰهي، وليس فيه انخراق للعادة، وكذلك عتاب الله لنبيِّه في أحد من أوليائه، كما في قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١ أَن جَآءَهُ ٱلۡأَعۡمَىٰ ۝٢﴾ [عبس: ١، ٢]، فهذه كرامة لعبد الله ابن أم مكتوم، وليس فيها انخراق للعادة، وكذلك قبول الله للدعاء وسماع الشكوى وإعلان الله تعالى للتوبة على بعض المؤمنين، فهذه كلها أنواع من الإكرامات الإلٰهية لبعض أوليائه، وليس فيها انخراق للسنن الكونية أو الخوارق للعادة.

فإن قيل: يشكل على هذا الحد أن الكرامة قد تقع للفاجر من المسلمين كما سيأتي، والحد السابق يقتضي أنها لا تقع إلا للأولياء.

قيل: الحدود تذكر على الغالب والأكثر ظهورًا، ونحن لا ننكر أن الكرامة قد تقع للفاجر لما يحتف بحاله مما يتسبب في ذلك، ولكن ذلك ليس هو الأصل ولا الغالب.

حقيقة مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في الكرامة:

تتحصل حقيقة مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في الكرامة في **الأمور التالية**:

الأمر الأول: أن مفهوم الكرامة وحقيقتها أوسع من انخراق السنن الكونية أو العادة، وقد سبق ذكر هذا المعنى.

الأمر الثاني: أن الكرامة دل على ثبوتها النقل والواقع، أو نقول: النقل والحس.

أما النقل، فمنه ما جاء في أصحاب أهل الكهف في قوله تعالى: ﴿وَلَبِثُواْ فِي كَهۡفِهِمۡ ثَلَٰثَ مِاْئَةٖ سِنِينَ وَٱزۡدَادُواْ تِسۡعٗا ۝٢٥﴾ [الكهف: ٢٥]، ثم بعثهم الله؛ فالمكث بهذا العدد من السنين أمر خارج عن السنن الكونية، وخارج عما هو معروف في حياة الناس، وقد أشار المؤلف في «الواسطية» إلى هذا المعنى.

ومنه ما جاء في حق مريم في قوله تعالى: ﴿وَهُزِّيٓ إِلَيۡكِ بِجِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ تُسَٰقِطۡ عَلَيۡكِ رُطَبٗا جَنِيّٗا ﴿٢٥﴾﴾ [مريم: ٢٥]، فليس من العادة المعروفة أن الإنسان الضعيف والمرأة الضعيفة إذا هزت الجذع يتساقط الرطب، ومنه أيضًا حديث الطفل الصغير وتكلمه، فهذا خارج عن السنن الكونية المعروفة.

وأما الحس أو الواقع فهو أمر متواتر مشهور، وقع بكثرة في زمن الصحابة والتابعين وأتباعهم إلى زمننا هذا، وسيأتي ذكر أمثلة كثيرة من كرامات الصحابة رضي الله تعالى عنهم وأرضاهم.

الفرق بين الكرامة والمعجزة:

خاض الناس كثيرًا في التفريق بين الكرامة والمعجزة، وكل طائفة تحاول أن تفرق بين الكرامة والمعجزة بناءً عل أصولها ومنطلقاتها، فذكروا فروقًا كثيرة، ولكن الفرق بين الكرامة والمعجزة بناءً على مذهب أهل السُّنَّة والجماعة يمكن أن يتحصل في أمور، **منها**:

الفرق الأول: أن كرامات الأولياء لا تصل إلى ما تصل إليه آيات الأنبياء ومعجزاتهم من خرق السنن الكونية، فإنها وإن كان فيها قدر من الخرق للسنن الكونية إلا أنها لا تصل إلى ما تصل إليه آيات الأنبياء من انخرام تلك السنن.

ومع ذلك لا بد من التنبيه على أن آيات الأنبياء كما ذكر ابن تيميَّة نوعان: آيات كبرى، وآيات صغرى، فكرامات الأولياء لا يمكن أن تصل إلى الآيات الكبرى، ولا يمكن أن تكون من جنس الآيات الكبرى؛ كالإتيان بالقرآن، وانشقاق القمر، وإحياء الموتى، وغير ذلك، فهذه آيات كبرى لا تقع للأولياء، وقد يقع للأولياء كرامات من جنس الآيات الصغرى؛ كتكثير الطعام، وإشفاء المرضى، ونحو ذلك، ومع أن بعض الأولياء قد يحصل له تكثير في الطعام، إلا أن تكثيره وإن كان مشتركًا مع آيات الأنبياء في الجنس، إلا أنه لا يساويها في القدر.

الفرق الثاني: أن كرامات الأولياء تابعة لتحقيق الإيمان بالأنبياء، فكرامات الأولياء في الحقيقة آية من آيات الأنبياء، ومتابعة الأنبياء سبب من أسباب حصول الكرامات؛ فالكرامة تابعة للمعجزة ومرتبطة بها.

الفرق بين الكرامات والخوارق الشيطانية:

الفروق بين الكرامات والخوارق الشيطانية متعددة، ومتعلقة بجهات مختلفة: من جهة أسبابها، ومن جهة الأحوال المحيطة بها، ومن جهة آثارها، **ومن أهم تلك الفروق**[1]:

---

(١) انظر: النبوات ابن تيمية (٤٤٢)، ومجموع الفتاوى (١١/ ٢٨٧).

الفرق الأول: أن كرامات الأولياء سببها الإيمان والتقوى، والأحوال الشيطانية سببها ما نهى الله عنه ورسوله.

الفرق الثاني: أن ما يأتي به السحرة والكهان وكل مخالف للرسل يمكن معارضته بمثله وأقوى منه، أما آيات الأنبياء وكرامات الأولياء فلا يمكن أن تعارض بمثلها ولا بأقوى منها.

الفرق الثالث: أن كرامات الأولياء تقوى بذكر الله وتوحيده، بخلاف الأحوال الشيطانية فإنها تبطل أو تضعف إذا ذكر الله.

الفرق الرابع: أن خوارق السحرة والكهان ونحوهم وأحوالهم تنال بأفعالهم من شركيات وبدع وفجور وما أشبه ذلك، أما كرامات الأولياء فلا تحصل بشيء من ذلك، بل الله يفعلها آية وعلامة يكرمهم بها.

وقد كانت قضية الكرامات من أوسع الأبواب التي أدخل الشيطان الناس بسببها إلى متاهات من الخرافة والانحراف عن الشريعة، وتعلق الناس بسبب جهلهم بحقيقتها وأسبابها بأصناف من الغواية والضلال، يقول ابن تيمية في بيان شيء من ذلك: «من هؤلاء من إذا حضر سماع المكاء والتصدية يتنزل عليه شيطانه حتى يحمله في الهواء، ويخرجه من تلك الدار، فإذا حضر رجل من أولياء الله تعالى طرد شيطانه، فيسقط كما جرى هذا لغير واحد.

ومن هؤلاء من يستغيث بمخلوق إما حي أو ميت، سواء كان ذلك المخلوق مسلمًا أو نصرانيًّا أو مشركًا، فيتصور الشيطان بصورة ذلك المستغاث به، ويقضي بعض حاجة ذلك المستغيث، فيظن أنه ذلك الشخص أو هو ملك تصور على صورته، وإنما هو شيطان أضله لما أشرك بالله، كما كانت الشياطين تدخل في الأصنام وتكلم المشركين.

ومن هؤلاء من يتصور له الشيطان ويقول له: أنا الخضر، وربما أخبره ببعض الأمور، وأعانه على بعض مطالبه، كما قد جرى ذلك لغير واحد من المسلمين واليهود والنصارى.

وكثير من الكفار بأرض المشرق والمغرب يموت لهم الميت، فيأتي الشيطان بعد موته على صورته، وهم يعتقدون أنه ذلك الميت، ويقضي الديون ويرد الودائع ويفعل أشياء تتعلق بالميت، ويدخل إلى زوجته ويذهب، وربما يكونون قد أحرقوا ميتهم بالنار كما تصنع كفار الهند فيظنون أنه عاش بعد موته.

ومن هؤلاء شيخ كان بمصر أوصى خادمه فقال: إذا أنا مت فلا تدع أحدًا يغسلني، فأنا أجيء وأغسل نفسي، فلما مات رأى خادمه شخصًا في صورته فاعتقد أنه هو دخل وغسل نفسه، فلما قضى ذلك الداخل غسله ـ أي: غسل الميت ـ غاب، وكان ذلك

شيطانًا، وكان قد أضل الميت وقال: إنك بعد الموت تجيء فتغسل نفسك، فلما مات جاء أيضًا في صورته ليغوي الأحياء كما أغوى الميت قبل ذلك.

ومنهم من يرى عرشًا في الهواء وفوقه نور ويسمع من يخاطبه ويقول: أنا ربك، فإن كان من أهل المعرفة علم أنه شيطان، فزجره واستعاذ بالله منه، فيزول، ومنهم من يرى أشخاصًا في اليقظة يدعي أحدهم أنه نبي أو صديق أو شيخ من الصالحين، وقد جرى هذا لغير واحد.

وهؤلاء منهم من يرى ذلك عند قبر الذي يزوره، فيرى القبر قد انشق وخرج إليه صورة فيعتقدها الميت، وإنما هو جني تصور بتلك الصورة، ويكون شيطانًا، وكل من قال: إنه رأى نبيًّا بعين رأسه فما رأى إلا خيالًا.

ومنهم من يرى في منامه أن بعض الأكابر ـ إما الصدِّيق رضي الله عنه أو غيره ـ قد قص شعره أو حلقه أو ألبسه طاقيته أو ثوبه، فيصبح وعلى رأسه طاقية وشعره محلوق أو مقصر، وإنما الجن قد حلقوا شعره أو قصروه، وهذه الأحوال الشيطانية تحصل لمن خرج عن الكتاب والسُّنَّة وهم درجات»[(١)].

ويقول أيضًا: «أعرف من تخاطبه النباتات بما فيها من المنافع، وإنما يخاطبه الشيطان الذي دخل فيها، وأعرف من يخاطبهم الحجر والشجر وتقول: هنيئًا لك يا ولي الله، فيقرأ آية الكرسي فيذهب ذلك.

وأعرف من يقصد صيد الطير فتخاطبه العصافير وغيرها وتقول: خذني حتى يأكلني الفقراء، ويكون الشيطان قد دخل فيها كما يدخل في الإنس، ويخاطبه بذلك، ومنهم من يكون في البيت وهو مغلق، فيرى نفسه خارجه وهو لم يفتح، وبالعكس، وكذلك في أبواب المدينة، وتكون الجن قد أدخلته وأخرجته بسرعة، أو تريه أنوارًا وتحضر عنده من يطلبه، ويكون ذلك من الشياطين يتصورون بصورة صاحبه، فإذا قرأ آية الكرسي مرة بعد مرة ذهب ذلك كله، وأعرف من يخاطبه مخاطب ويقول له: أنا من أمر الله، ويعده بأنه المهدي الذي بشر به النبي ﷺ، ويظهر له الخوارق مثل أن يخطر بقلبه تصرف في الطير والجراد في الهواء، فإذا خطر بقلبه ذهاب الطير أو الجراد يمينًا أو شمالًا ذهب حيث أراد، وإذا خطر بقلبه قيام بعض المواشي أو نومه أو ذهابه حصل له ما أراد من غير حركة منه في الظاهر، وتحلمه إلى مكة وتأتي به.

وتأتيه بأشخاص في صورة جميلة وتقول له: هذه الملائكة الكروبيون أرادوا زيارتك، فيقول في نفسه: كيف تصوروا بصورة المردان؟ فيرفع رأسه فيجدهم بلحى، ويقول له:

---

(١) الفرقان بين أولياء الرحمٰن وأولياء الشيطان (١٣٣).

علامة أنك المهدي أنك تنبت في جسدك شامة، فتنبت ويراها، وغير ذلك، وكله من مكر الشيطان»[(١)].

أنواع الكرامات:

يمكن أن تقسم كرامات الأولياء إلى عدد من الأقسام، **بحسب اختلاف الاعتبارات**:

الاعتبار الأول: باعتبار متعلقها، فكرامات الأولياء باعتبار متعلقها تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

وقد ذكر المؤلف منها اثنين في «الواسطية» في قوله: «وما يجريه الله على أيديهم من خوارق العادات في أنواع العلوم والمكاشفات، وأنواع القدرة والتأثيرات».

فالمؤلف في هذا النص أشار إلى أنواع الكرامات باعتبار متعلقها؛ فالكرامات باعتبار متعلقها تنقسم إلى ثلاثة، **هي**:

النوع الأول: ما كان من جنس العلم والكشف، ويدخل فيه الإلهام، وقوة البصيرة، والفراسة، والعلم الكشفي، والعلم اللدني، وغير ذلك من أنواع العلوم.

ومن أمثلته قول عمر: «يا سارية الجبل»[(٢)] لما أرسله إلى مكان بعيد عن المدينة إما في الشام أو في العراق، وقد أحاط به الجيش، فرآه عمر وانكشفت له حال ذلك الجيش فقال: «يا سارية الجبل»، فسمعه سارية، وذهب إلى الجبل فنجا الجيش من الهزيمة.

ومن ذلك أيضًا إخبار أبي بكر بجنس الجنين الذي في بطن امرأته، فقد أخبر أن في بطن امرأته أنثى فولدت أنثى[(٣)].

النوع الثاني: ما كان من جنس القدرة والتأثير؛ أي: أن تكون الكرامة من جنس التأثير في الأشياء وتغيير خواصها.

ومن ذلك شرب خالد بن الوليد للسم الذي عرضه عليه الأعداء، فشربه خالد ولم يصبه أذى.

ومن ذلك أيضًا ما حصل لأبي مسلم الخولاني من التابعين لما امتحنه الأسود العنسي في النبوة، فلم يتبعه، فأشعل نارًا كبيرة فقذفه فيها، فخرج منها ولم يصبه شيء.

النوع الثالث: ما كان من جنس الاستغناء عن الأسباب؛ كالاستغناء عن الأكل

---

(١) المرجع السابق (١٤٤).

(٢) أخرجه ابن سعد في الطبقات (٢٢٣)، وضعفه الألباني.

(٣) أخرجه مالك في الموطأ (٤٣)، وصححه الألباني.

والشرب ونحوه، وهذا النوع يمكن أن يفرد، ويمكن أن يدخل في جنس التأثير والقدرة؛ لأنه يشمله المعنى، ولهذا لم يذكره المؤلف، وإنما ذكره بعض الشراح، فهو فرع من النوع الثاني.

الاعتبار الثاني: باعتبار موضعها؛ فالكرامة بهذا الاعتبار تنقسم إلى قسمين: كرامات وقعت في الأمم السابقة كما ذكرنا في قصة أصحاب الكهف ومريم، وكرامات وقعت في هذه الأمة كما ذكرنا من الأمثلة السابقة.

الاعتبار الثالث: باعتبار علاقتها بالإنسان؛ فالكرامات باعتبار علاقتها بالإنسان تنقسم إلى قسمين: كرامات تقع للإنسان في أثناء حياته، وكرامات تقع للإنسان بعد مماته.

ويمكن أن تقسم الكرامات بعدد من التقسيمات باختلاف الاعتبارات التي يراعيها المقسم.

• دلالة الكرامة ومقتضياتها:

الصحيح أن الكرامة لا تدل على أفضلية من وقعت له، وأنه أفضل من غيره من الناس ممن لم تقع لهم الكرامة؛ فالكرامة لا تدل على قوة الصلاح، ولا على علو الولاية؛ بل قد تقع الكرامة لقليل الدين والمنحرف في بعض العقائد؛ لعدد من الاعتبارات والأسباب، قال القرطبي: «قال علماؤنا: من أظهر الله تعالى على يديه ممن ليس بنبي كرامات وخوارق، فليس ذلك دالًّا على ولايته، خلافًا لبعض الصوفية والرافضة حيث قالوا: إن ذلك يدل على أنه ولي؛ إذ لو لم يكن وليًّا ما أظهر الله على يديه ما أظهر»[(١)].

وذكر بعض العلماء أن الله قد يخرق العادة للمسلم الفاجر في مواجهة الكفار؛ لأجل مصلحة الدين أو لأجل مصلحة ذلك المسلم الفاجر، وقد تكون الكرامة لحاجة الإنسان ولو كان ضعيفًا في إيمانه؛ فالإنسان الضعيف في إيمانه وتقواه قد يعطيه الله ﷻ كرامة، مع أنه قد يوجد في عصره وفي بلده من هو أعلى منه ولا يعطيه الله كرامة.

يقول ابن تيميَّة في التنبيه على هذه المعاني: «ومما ينبغي أن يعرف أن الكرامات قد تكون بحسب حاجة الرجل، فإذا احتاج إليها ضعيف الإيمان أو المحتاج أتاه الله منها ما يقوي إيمانه ويسد حاجته، ويكون من هو أكمل ولاية لله منه مستغنيًا عن ذلك، فلا يأتيه مثل ذلك، لعلو درجته وغناه عنها، لا لنقص ولايته، ولهذا كانت هذه الأمور في التابعين أكثر منها في الصحابة»[(٢)].

(١) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٢٩٧/١).
(٢) الفرقان بين أولياء الرحمٰن وأولياء الشيطان، ابن تيمية (١٦٦).

فكثرة الكرامات في التابعين لا تدل على أن التابعين أفضل من الصحابة؛ لأن الكرامة لا تدل على علو المنزلة وقوة الولاية.

• مذهب المعتزلة في كرامات الأولياء:

اختلفت موقف المعتزلة من كرامات الأولياء، فأقر بها بعضهم[١]، وأنكرها كثير منهم، وقالوا: السنن لا تنخرق إلا للأنبياء فقط، وقد عقد القاضي عبد الجبار فصلًا قال فيه: «فصل في أن المعجزات لا تختص إلا بالأنبياء دون غيرهم»، وذكر في هذا الفصل أن خلافهم في هذه المسألة مع أصناف من الناس، فقال: «ومن الناس الذين نخالفهم من يجوِّز ظهور خرق السنن على الصالحين أو على بعضهم»[٢]، ثم قرر بأن خرق السنن لا يكون إلا للأنبياء فقط.

ويقول الزمخشري في «تفسيره» لقوله تعالى: ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ۝٢٦ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾ [الجن: ٢٦، ٢٧]: «يعني: أنه لا يطلع على الغيب إلا المرتضى الذي هو مصطفى للنبوة خاصة، لا كل مرتضى، وفي هذا إبطال للكرامات»[٣].

وقد وافق المعتزلة على قولهم هذا ـ أعني: إبطال الكرامات ـ عدد من العلماء، ومن أشهرهم ابن حزم، حيث يقول: «مسألة: وأن المعجزات لا يأتي بها أحد إلا الأنبياء عليهم السلام، فصح أنه لو أمكن أن يأتي أحد ساحر أو غيره بما يحيل طبيعة أو يقلب نوعًا؛ لما سمى الله ما يأتي به الأنبياء برهانًا لهم، ولا آية لهم، ولا أنكر على من سمى ذلك سحرًا، ولا يكون ذلك آية لهم عليهم السلام»[٤]، وابن حزم في قوله: «المعجزات» لا يقصد آيات الأنبياء، وإنما يقصد انخراق السنن.

فحاصل كلامه: أن انخراق السنن لا يكون إلا للأنبياء، ومما يدل على أنه يقصد ذلك دليله الذي استدل به حيث يقول: لو جاز أن تنخرق السنن لغير الأنبياء لبطلت آيات الأنبياء، ولأجل هذه الحجة أنكرت المعتزلة كرامات الأولياء وحقيقة السحر، فجعلوا السحر خيالات وتوهمات.

وقد وافق المعتزلة أيضًا عدد من رجالات المدرسة العقلية المعاصرة، فإن بعضهم ذهب إلى إنكار المعجزات جملة إلا القرآن، وأنكر كل الكرامات، ولكن منطلق رجال المدرسة العقلية ليس هو منطلق المعتزلة، وإنما هي منطلقات مادية، فمنطلقات المعتزلة

---

(١) انظر: الكامل في الاستقصاء، تقي الدين النجراني (٢٥٤).
(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار (٥/ ٢١٧).
(٣) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري (٤/ ٦٣٤).
(٤) المحلى، ابن حزم (١/ ٣٦).

تقوم على إثبات توحد المعجزة في دلالتها، وأما هؤلاء فمنطلقهم يقوم على تضييق العالم الغيبي إلى أكبر درجة ممكنة، حتى يمكن أن يتصدوا للمادية الغربية.

نقد الأصل الذي قام عليه إنكار الكرامات:

الأصل الذي انطلق منه المعتزلة في إنكار الكرامات، وهو أن انخراق العادات خاص بالأنبياء، ولو جاز أن تنخرق العادة لغيرهم لبطلت دلالة الأنبياء، خطأ ظاهر، ويظهر الخطأ فيه **من جهتين**:

الجهة الأولى: أن خرق السنن الكونية ليس نوعًا واحدًا، وإنما هو أنواع متعددة، فكون انخراق السنن الكونية يقع لبعض الناس غير الأنبياء لا يعني أن دلالة آيات الأنبياء قد انعدمت؛ لأن ثمة أنواعًا أخرى من انخراق السنن لا يصل إليها أحد إلا الأنبياء، كما قررنا ذلك سابقًا. هذا أمر.

الجهة الثانية: أن كرامات الأولياء ليست مقتصرة على انخراق السنن كما ذكرنا سابقًا.

فتحصل أن قول المعتزلة في إنكار المعجزات مبني على **غلطين**:

الغلط الأول: ظنهم أن انخرام السنن ليس إلا نوعًا واحدًا.

الغلط الثاني: ظنهم أن الكرامة لا تكون إلا بانخرام السنن.

مذهب الأشاعرة في الكرامات:

يقر الأشاعرة والماتريدية بالكرامات ويثبتونها، وكذلك يثبتها من تأثر بهم من تيارات الصوفية، وألفوا فيها كتبًا كثيرة، وعقدوا لها فصولًا متعددة في كتب العقائد، يقول اللَّقاني:

وأثبتن للأوليا الكرامه ومن نفاها فانبذن كلامه[1]

فهو يقرر بأنه يجب أن نثبت الكرامات، وهذا أمر يكاد يكون مجمعًا عليه بين جماهير الأشاعرة والماتريدية.

ومن أشهر التعاريف المعتمدة للكرامة عند الأشاعرة والماتريدية قولهم: الكرامة أمر خارق للعادة، غير مقرون بدعوى النبوة[2].

فهم يقرون بأن المعجزة والكرامة متساويان في خرق العادة، ويتحقق الفرق بينهما بأمر خارج عن حقيقتهما وهو دعوى النبوة.

وحاصل كلامهم: أن الكرامة من جنس المعجزة، وأنه لا فرق بين الكرامة وبين المعجزة إلا في شيء واحد فقط، وهو دعوى النبوة، ولهذا يقول مُلَّا عَلِي قَارِي ـ وهو من

---

(١) جوهرة التوحيد مع شرحها هداية المريد، اللقاني (٩١٢).

(٢) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي (٤٨٩) وغيره كثير.

متأخري الماتريدية ـ: «كل ما جاز أن يكون معجزة لنبي جاز أن يكون كرامة لولي، لا فارق بينهما إلا التحدي»(١)، ويقول الجويني: «فإن قيل: فما الفرق بين الكرامة والمعجزة؟ قلنا: لا يفترقا في جواز العقل إلا بوقوع المعجزة على حسب دعوى النبوءة»(٢).

فهو يقرر بأن الكرامة والمعجزة من جنس واحد، وأن الفرق بينهما فرق خارجي ليس راجعًا إلى حقيقة الانخرام، وإنما إلى الدعوى وعدم الدعوى، ويقول البغدادي: «اعلم أن المعجزات والكرامات متساوية في أنها ناقضة للعادات»(٣).

• الفرق بين أهل السُّنَّة والأشاعرة والماتريدية في الموقف من الكرامة:

يشترك كل من أهل السُّنَّة والأشاعرة والماتريدية في الإقرار بالكرامة، ولكن هناك فروق ظاهرة بينهم، **ومن تلك الفروق**:

الفرق الأول: أن الأشاعرة جعلوا الكرامة متعلقة بخرق العادة؛ بل جعلوا ذلك ركنًا فيها، وأما أهل السُّنَّة والجماعة فالكرامة عندهم معنى واسع من خرق العادة، فهي تشمل انخراق العادة، ومطلق الإكرام كما سبق بيانه.

الفرق الثاني: أن الأشاعرة والماتريدية جعلوا ما يقع للأولياء في كراماتهم في انخراق السنن من جنس ما يقع للأنبياء، وأما أهل السُّنَّة والجماعة فيفرقون ويقولون: إن آيات الأنبياء نوعان: آيات كبرى، وهذا لا يقع للأولياء ولا لغيرهم، وآيات صغرى يمكن أن يقع للأولياء، ولكن يكون الاشتراك في القدر الأصلي، وليس في المقدار والحجم.

وفي بيان هذا الفرق يقول ابن تيميَّة: «الآيات قسمان: كبرى وصغرى؛ فالآيات الكبرى مختصة بالأنبياء، وأما الآيات الصغرى، فقد تكون للصالحين، مثل تكثير الطعام، فهذا قد وجد لغير واحد من الصالحين، لكن لم يوجد كما وجد للنبي ﷺ أنه أطعم الجيش من شيء يسير»(٤).

فقد يوجد لغير الأنبياء من جنس ما وجد لهم، لكن لا يماثله في قدره، فهم مختصون بجنس الآيات الكبرى، فلا يكون لغيرهم؛ كالإتيان بالقرآن، وانشقاق القمر، وقلب العصا حية، وانفلاق البحر، وأن يخلق من الطين كهيئة الطير، ومختصون بمقدار الآيات الصغرى كنار الخليل، فإن أبا مسلم الخولاني وغيره صارت النار عليهم بردًا

(١) شرح الفقه الأكبر، ملا علي القاري (٢٣٧).
(٢) الإرشاد، الجويني (٣١٩).
(٣) أصول الدين، عبد القاهر البغدادي (١٧٤).
(٤) النبوات، ابن تيمية (٢/ ٨٠٣).

وسلامًا، لكن لم تكن مثل نار إبراهيم في عظمتها، فهو مشارك للخليل في جنس الآية، وليس في مقدارها.

صور الخطأ في التعامل مع الكرامات:

مع أن الكرامة ثابتة بالقطع إلا أن كثيرًا من الناس يتعاملون معها تعاملًا خاطئًا، **ويظهر ذلك في صور متعددة:**

الصورة الأولى: جعلها دليلًا على الولاية والأفضلية في الدين والعلم.

الصورة الثانية: جعلها مسوغًا لتقديم صاحب الكرامة وترجيح رأيه وموقفه على غيره.

الصورة الثالثة: المبالغة في إثباتها إلى درجة تصل إلى معجزات الأنبياء أو أكثر.

الصورة الرابع: المبالغة في إعلانها والتغني بها، والتكبر على الناس بحصولها.

الصورة الخامسة: التساهل في إثباتها، إما من جهة عد الشيء الغريب كرامة، أو من جهة عدم التأكد من الأخبار في نقلها وإثباتها للمعينين.



فصل
طريقة أهل السُّنَّة والجماعة في الاتباع والاستدلال

يقول المؤلف: «ثم من طريقة أهل السُّنَّة والجماعة اتباع آثار رسول الله ﷺ ظاهرًا، واتباع سبيل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار....».

هذا شروع من المؤلف في بيان منهج أهل السُّنَّة والجماعة في الاتباع والاستدلال بالنصوص الشرعية، وحق هذا الفصل أن يكون في أول الكتاب، وسبب ذلك: أن المعاني التي فيه تعد بمثابة القاعدة الكلية التي تبنى عليها العقائد، فمن أراد أن يبني نفسه بناءً صحيحًا فليبدأ أولًا بتأسيس منهجية الاستدلال في أصولها وقواعدها، ثم بعد ذلك يخوض في مسائل العقائد وأبوابها المختلفة.

ولكن المؤلف لا يلام في ذلك؛ لأنه لم يقصد إلى تأليف متن علمي، وإنما قصد إلى تأليف رسالة يعالج فيها قدرًا من مسائل العقيدة.

والمباحث المتعلقة بهذا الفصل كثيرة وواسعة، ولن نستطيع أن نذكر كل ما يتعلق بهذا المبحث في هذا الموضع من الشرح، ولكن سنشير إلى بعض الأمور الكلية المتعلقة بكلام المؤلف في هذا الفصل، **وهي كما يلي**:

- **القضية الأولى: أهمية البحث في مناهج الاستدلال:**

مناهج الاستدلال من أهم المكونات في كل المذاهب؛ بل المذاهب والتيارات لا تختلف في العادة إلا بسبب اختلافها في الاستدلال ومناهجه؛ بل قضية الاستدلال هي اللبنة الأولى في كل مذهب، فمن درس مذهبًا ولم يدرك منهجية الاستدلال فيه فهو لم يدرس المذهب ولم يفقهه، ومن أراد أن يفقه المذهب كما هو فليفقه أولًا البنية الاستدلالية التي يقوم عليها.

ويمكن أن نلخص أهمية قضية الاستدلال وخطرها في **الأمور التالية**:

الأمر الأول: أن قضية الاستدلال هي الموجه الأساسي لكل المذاهب، وهي المنبع الأولي الذي تنطلق منه.

الأمر الثاني: أن قضية الاستدلال هي أعمق قضية يمكن أن تكشف الفروق بين المذاهب، فمن أراد أن يكتشف الفروق بين المذاهب فعليه أن يركز على قضية الاستدلال.

الأمر الثالث: أن قضية الاستدلال هي القاعدة الأولية التي تحاكم إليها كل المذاهب، فمن أراد أن يحاكم مذهبًا من المذاهب إما نقدًا أو موافقة، فعليه أن يركز على قضية الاستدلال في أصولها وقواعدها.

• القضية الثانية: هل كان عند الصحابة منهج استدلال أم لا؟

الجواب على هذا السؤال يقوم على مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن أي علم ناضج لا يقوم إلا بمنهج استدلالي منضبط، فمن ليس لديه منهج في الاستدلال فلا يمكن أن ينتج علمًا منضبطًا، قاعدة ضرورية متفق عليها بين العقلاء.

المقدمة الثانية: أنه لا خلاف أن الصحابة أنتجوا علمًا ناضجًا عميقًا، سواء في الفقه، أو العقيدة، أو التفسير، أو السلوك، فما نُقل عن الصحابة من علم هو من أنضج العلوم وأعمقها وأصحها.

ومن خلال هاتين المقدمتين نقول: لا شك أن الصحابة عندهم منهج في الاستدلال والنظر، ولكن ليس من شرط المنهج أن يكون مكتوبًا أو أن يكون محدد الصياغات والتراكيب، فإنا إذا ذهبنا إلى الصحابة لا نجد شيئًا مكتوبًا في بيان القواعد ونحوها، وإنما نجد لديهم علمًا لا يكون إلا بمنهج، فنجد لديهم عددًا من القواعد والضوابط، فقد استعمل الصحابة القياس والنسخ، واستعملوا المفهوم وعددًا من القواعد الأصولية الزائدة على مجرد الاعتماد على معنى اللغة؛ فالصحابة كما أنهم كانوا يعتمدون على مقتضيات اللغة العربية، فهم يعتمدون أيضًا على عدد من القواعد الأخرى التفصيلية، سواء المتعلقة بالقياس، أو النسخ، أو المفهوم، أو غير ذلك.

وقد خالف في هذه القضية بعض المعاصرين، ومن أشهرهم البوطي في كتابه «السلفية مرحلة زمنية مباركة لا منهج إسلامي»، فهو يقوم على أفكار كثيرة منها: أن الصحابة لم يكن لديهم منهج محدد، وإنما كانوا يعتمدون على اللغة والفطرة فقط، وذكر أنهم لم يكونوا في حاجة إلى صناعة منهج في الاستدلال والفهم، وذكر أن الصحابة كان لديهم أمران كفاهما عن المنهج، هما سلامة اللغة وسلامة الفطرة، ويقول: «يتبين مما أوضحناه ـ يعني: أن الصحابة متصفون بهذين الوصفين ـ أن تلك المزايا التي تجلت في أصحاب

رسول الله ﷺ فأغنتهم عن الاحتكام إلى منهج علمي في الاستدلال والاستنباط»[(١)]، ويقول: «لم يكن بين أيديهم شيء من تلك القواعد والضوابط التي يمكنهم أن يصطلحوا ثم يتفقوا، اللَّهُمَّ إلا السليقة العربية في فهم النصوص وإدراك مراميها»[(٢)].

ورتب على هذا القول أنه لا يصح أن يطالب الناس بالرجوع إلى منهج الصحابة في منهج الاستدلال على العقائد؛ لأنه لم يكن لديهم منهج.

وهذا الكلام في غاية البعد عن الحقيقة، فهو إن قصد بأنه لم يوجد لديهم منهج مكتوب، فهذا صحيح، ولكنه أمر ليس مؤثرًا، والبوطي لا يقصد هذا المعنى، وإنما يقصد أنه لا يوجد لديهم منهج متبع محدد القواعد والقوانين، وهذا غير صحيح؛ بل كان عند الصحابة عدد من القواعد والضوابط التي تؤسس المنهج العلمي الصحيح، وقد بحث عدد من العلماء المهتمين بأصول الفقه التطبيقات الأصولية عند الصحابة، وأثبتوا أن لديهم قواعد مستقرة ضابطة.

- **القضية الثالثة: ضرورة التفريق بين الاتباع والانتساب:**

والمراد بالاتباع تحقيق المتابعة والمطابقة لما كان عليه الصحابة رضي الله تعالى عنهم، أو المقاربة لهم، وأما الانتساب فهو مجرد إعلان الاتباع؛ فالفرق بين الاتباع والانتساب أن الاتباع: تحقيق المتابعة، والانتساب: إعلان الاتباع.



والمؤلف كان دقيقًا في «العقيدة الواسطية»؛ إذ إنه عبَّر عن حقيقة مذهب أهل السُّنَّة والجماعة بالاتباع وليس بالانتساب، حيث يقول: «ثم إن من طريقة أهل السُّنَّة والجماعة اتباع آثار رسول الله ﷺ ظاهرًا وباطنًا، واتباع سبيل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار».

فالأمر الذي يميز مذهب أهل السُّنَّة والجماعة هو الاتباع وليس الانتساب؛ لأن الانتساب إلى الصحابة أمر شائع عند طوائف الأمة؛ فالمعتزلة كانوا ينتسبون إلى أهل السُّنَّة والجماعة؛ بل إن القاضي عبد الجبار عقد فصلًا في كتابه «فضل الاعتزال» قال: «فصل في أن المعتزلة هم أتباع الصحابة»[(٣)]، ثم ذكر أقوالًا كثيرة، وقد ذكرنا نص كلامه فيما مضى، وكذلك الأشعرية ما أكثر انتسابهم إلى الصحابة رضي الله تعالى عنهم، ولكن الذي حقق هذا الانتساب بالاتباع هم أهل السُّنَّة والجماعة.

---

(١) السلفية مرحلة زمنية مباركة، البوطي (٣٧).

(٢) السلفية مرحلة زمنية مباركة، البوطي (٤٩).

(٣) فضل الاعتزال، القاضي عبد الجبار (١٦٥).

وإثبات صدق أهل السُّنَّة والجماعة في الاتباع للنصوص ولآثار السلف تتحصل في أمور كثيرة، **منها**:

الأمر الأول: الحرص على جمع آثار الصحابة، وتحمل المشاق والمتاعب في متابعتها في البلدان المختلفة، فهذا الأمر لم يفعله إلا أهل الحديث رضي الله عنهم ورضيهم ورحمهم، فهم كانوا حريصين أشد الحرص على جمع آثار الصحابة، كما كانوا حريصين على جمع السُّنَّة.

الأمر الثاني: الحرص على تبويب تلك الآثار وتمييزها وتفصيلها على الأبواب.

الأمر الثالث: الحرص على جمع كل الآثار في الباب الواحد، فإنك إذا طالعت كتابًا من كتب أئمة السلف في باب القدر مثلًا تجدهم يجمعون كل الآثار التي وردت عن النبي ﷺ وعن الصحابة في هذا الباب، ثم يقومون بدراستها والتوفيق بين المعارض منها، وإذا طالعت استدلال المعتزلة بآثار الصحابة في باب القدر تجدهم لا يذكرون إلا الآثار التي توافق قولهم من غير استيعاب.

وكذلك إذا طالعت كتب أئمة السلف في إثبات الصفات تجدهم يذكرون عشرات؛ بل مئات الآثار عن أئمة السلف في إثبات صفة العلو والاستواء والنزول والكلام ونحوها، وإذا طالعت كتب الملفقة الذين يدعون أنهم متبعون للصحابة في هذه الصفات وغيرها لا تجدهم يذكرون عن أحد من الصحابة ولا التابعين إلا القليل ومن غير استيعاب.

الأمر الرابع: الحرص على التوفيق بين النصوص المختلفة، فتجد أن المؤلفين في العقائد من أهل السُّنَّة والجماعة يوفقون بين النصوص والآثار المختلفة عن الصحابة، ويحاولون الجمع بين المتعارض منها، بخلاف أتباع المذاهب الأخرى، فإنك تراهم لا يذكرون إلا الآثار التي توافق آراءهم، فلو قرأت في كتب المعتزلة مثلًا في إثبات القدر تجدهم يذكرون بعض الآثار عن الصحابة فقط، مع أن هناك آثارًا كثيرة عن الصحابة تناقض قولهم لا يعرجون عليها، ولا يذكرونها.

- **مستند وجوب التمسك بما كان عليه الصحابة:**

وقد أشار المؤلف إلى أحد أدلة أهل السُّنَّة والجماعة في تمسكهم باتباع ما كان عليه الصحابة حيث يقول: «ثم من طريقة أهل السُّنَّة والجماعة اتباع آثار رسول الله ﷺ ظاهرًا وباطنًا، واتباع سبيل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار قال: واتباع وصية رسول الله ﷺ حيث يقول: «عليكم بسُنَّتي، وسُنَّة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور؛ فإن كل محدثة بدعة»».

هذا الكلام من المؤلف إشارة إلى أحد الأدلة التي اعتمد عليها أهل السُّنَّة والجماعة في وجوب اتباع ما كان عليه الصحابة، وهو وصية النبي ﷺ بذلك، وثمة أدلة أخرى اعتمد عليها أهل السُّنَّة والجماعة في تأسيس اعتقادهم هذا، بعضها أدلة عقلية، وبعضها أدلة واقعية، فلا بد من الجمع بين كل أصناف الأدلة.

وفي بيان هذه الدليل وأثره، يقول السمعاني: «كل فريق من المبتدعة، إنما يدّعي أن الذي يعتقده هو ما كان عليه رسول الله ﷺ؛ لأنهم كلهم يدّعون شريعة الإسلام، ملتزمون في الظاهر شعائرها، يرون أن ما جاء به محمد ﷺ هو الحق، غير أن الطرق تفرقت بهم بعد ذلك، وأحدثوا في الدين ما لم يأذن به الله ورسوله؛ فزعم كل فريق أنه هو المتمسك بشريعة الإسلام. وأن الحق الذي قام به رسول الله ﷺ، هو الذي يعتقده وينتحله!! غير أن الله تعالى أبى أن يكون الحق والعقيدة الصحيحة إلا مع أهل الحديث والآثار؛ لأنهم أخذوا دينهم وعقائدهم خلفًا عن سلف، وقرنًا عن قرن، إلى أن انتهوا إلى التابعين، وأخذه التابعون عن أصحاب رسول الله ﷺ، وأخذه أصحاب رسول الله ﷺ، عن رسول الله ﷺ.

ولا طريق إلى معرفة ما دعا إليه رسول الله ﷺ الناس من الصراط المستقيم، والصراط القويم إلا هذا الطريق، الذي سلكه أصحاب الحديث. وأمّا سائر الفرق فطلبوا الدين لا بطريقه؛ لأنهم رجعوا إلى معقولهم، وخواطرهم، وآرائهم؛ فطلبوا الدين من قِبَله، فإذا سمعوا شيئًا من الكتاب والسُّنَّة عرضوه على معيار عقولهم، فإن استقام قبلوه، وإن لم يستقم في ميزان عقولهم ردوه، فإن اضطروا إلى قبوله حرّفوه بالتأويلات البعيدة، والمعاني المستنكرة؛ فحادوا عن الحق، وزاغوا عنه ونبذوا الدين وراء ظهورهم، وجعلوا السُّنَّة تحت أقدامهم، تعالى الله عما يصفون.

وأمّا أهل الحق فجعلوا الكتاب والسُّنَّة أمامهم، وطلبوا الدين من قبلهما، وما وقع لهم من معقولهم وخواطرهم، عرضوه على الكتاب والسُّنَّة. فإن وجدوه موافقًا لهما قبلوه، وشكروا الله ﷻ حيث أراهم ذلك ووفقهم عليه، وإن وجدوه مخالفًا لهما تركوا ما وقع لهم، واقبلوا على الكتاب والسُّنَّة، ورجعوا بالتهمة على أنفسهم، فإن الكتاب والسُّنَّة لا يهديان إلا إلى الحق. ورأي الإنسان قد يرى الحق، وقد يرى الباطل»(١).

الأمر الخامس: وجوب إفراد الكتاب والسُّنَّة بالاتباع وتقديمهما على غيرهما.

(١) الانتصار لأهل الحديث (١٠٨ ـ ١٠٩).

وقد أشار المؤلف إلى هذا المعنى في قوله: «ويعلمون أن أصدق الكلام كلام الله، وخير الهدي هدي محمد ﷺ، ويؤثرون كلام الله على غيره من كلام أصناف الناس، ويقدمون هدي محمد ﷺ على هدي كل أحد، ولهذا سموا أهل السُّنَّة والجماعة، وسموا أهل الكتاب والسُّنَّة، وسموا أهل الجماعة؛ لأن الجماعة هي الاجتماع، وضدها الفُرقة، وإن كان لفظ «الجماعة» قد صار اسمًا لنفس القوم المجتمعين».

في هذا الموضع أشار المؤلف إلى علة إيجاب إفراد الكتاب والسُّنَّة بالاتباع عند أهل السُّنَّة والجماعة، وهي أن كلام الله أصدق الكلام، وأن هدي النبي ﷺ هو أفضل الهدي وأكمله، وقد اهتم ابن تيميَّة بهذا الأمر كثيرًا، **واهتمامه به من جهات:**

الجهة الأول: منزلته ووجوبه، في ذلك يقول: «جعل القرآن إمامًا يؤتم به في أصول الدين وفروعه هو دين الإسلام، وهو طريقة الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين، فلم يكن هؤلاء يقبلون من أحد قط أن يعارض القرآن بمعقول أو رأي يقدمه على القرآن، ولكن إذا عرض للإنسان إشكال سأل حتى يتبين له الصواب... ولهذا كان الأئمة الأربعة وغيرهم يرجعون في التوحيد والصفات إلى القرآن والرسول، لا إلى رأي أحد، ولا معقوله، ولا قياسه»(١).

ويقول مؤكدًا المعنى السابق: «على كل مؤمن ألا يتكلم في شيء من الدين إلا تبعًا لما جاء به الرسول، ولا يتقدم بين يديه؛ بل ينظر ما قال؛ فيكون قوله تبعًا لقوله، وعمله تبعًا لأمره، فهكذا كان الصحابة ومن سلك سبيلهم من التابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين؛ فلهذا لم يكن أحد منهم يعارض النصوص بمعقوله، ولا يؤسس دينًا غير ما جاء به الرسول، وإذا أراد معرفة شيء من الدين والكلام فيه نظر فيما قاله الله والرسول، فمنه يتعلم، وبه يتكلم، وفيه ينظر ويتفكر، وبه يستدل، **فهذا أصل أهل السُّنَّة**.

وأهل البدع لا يجعلون اعتمادهم في الباطن ونفس الأمر على ما تلقوه عن الرسول؛ بل على ما رأوه أو ذاقوه، ثم إن وجدوا السُّنَّة توافقه وإلا لم يبالوا بذلك، فإذا وجدوها تخالفه أعرضوا عنها تفويضًا أو حرفوها تأويلًا.

فهذا هو الفرقان بين أهل الإيمان والسُّنَّة وأهل النفاق والبدعة، وإن كان هؤلاء لهم من الإيمان نصيب وافر من اتباع السُّنَّة، لكن فيهم من النفاق والبدعة بحسب ما تقدموا فيه بين يدي الله ورسوله، وخالفوا الله ورسوله»(٢).

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ٤٧١).
(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/ ٢١٢).

الجهة الثانية: الأسس العقلية الدالة على ذلك، وفي بيانها يقول: «وقد بيَّن الله تعالى على لسان رسوله ﷺ من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر ما هدى الله به عباده، وكشف به مراده.

ومعلوم للمؤمنين أن رسول الله ﷺ أعلم بذلك من غيره، وأنصح للأمة من غيره، وأفصح من غيره عبارة وبيانًا؛ بل هو أعلم الخلق بذلك، وأنصح الخلق للأمة، وأفصحهم، وقد اجتمع في حقه ﷺ كمال العلم والقدرة والإرادة.

ومعلوم أن المتكلم والفاعل إذا كمل علمه وقدرته وإرادته؛ كمل كلامه وفعله، وإنما يدخل النقص إما من نقص علمه، وإما من عجزه عن بيان علمه، وإما لعدم إرادته البيان.

والرسول ﷺ هو الغاية في كمال العلم، والغاية في كمال إرادة البلاغ المبين، والغاية في القدرة على البلاغ المبين، ومع وجود القدرة التامة، والإرادة الجازمة يجب وجود المراد؛ فعلم قطعًا أن ما بيَّنه من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر حصل به مراده من البيان، وما أراده من البيان هو مطابق لعلمه، وعلمه بذلك هو أكمل العلوم، فكل من ظن أن غير الرسول ﷺ أعلم بهذه منه، أو أكمل بيانًا منه، أو أحرص على هدي الخلق منه؛ فهو من الملحدين لا من المؤمنين، والصحابة والتابعون لهم بإحسان ومن سلك سبيل السلف هم في هذا الباب على سبيل الاستقامة»[(١)].

وهذا الكلام يدل على أن وجوب تقديم الكتاب والسُّنَّة على كل ما سواهما يقوم على أسس يقينية، حالها:

الأساس الأول: العصمة من الخطأ.

الأساس الثاني: كمال العلم.

الأساس الثالث: كمال النصح وقصد الهداية.

الأساس الرابع: كمال الفصاحة والبيان.

فهذه الأسس تبطل كل أسباب الخطأ عند الملقي للأحكام وغيرها، ولا يوجد من يتصف بها إلا النبي ﷺ وما جاء به.

ولأجل هذا ذكر ابن تيميَّة أن الابتداع في جنس الأدلة والبراهين لا يختلف عن الابتداع في العبادات، فقال: «فإن ظن الظان أنه بأدلة وبراهين خارجة عما جاء به تدل على ما جاء به؛ فهو من جنس ظنه أنه يأتي بعبادات غير ما شرعه توصل إلى مقصوده»[(٢)].

---

(١) الفتوى الحموية، ابن تيمية (٢٨٠).

(٢) النبوات، ابن تيمية (١/ ٢٤٦).

الجهة الثالثة: الآثار المنهجية والشرعية التي تترتب على ترك تقديم كلام الله ورسوله، فقد ذكر أن كل من أعرض عن الاهتداء بالكتاب والسُّنَّة فقد وقع في التناقضات التي لا حصر لها، وضل سبيل الهدى.

ثم ذكر سبب تسميتهم بأهل السُّنَّة؛ فذكر أنها راجعة إلى أنهم يقدمون الكتاب والسُّنَّة على غيرهما من أقوال البشر والمصادر البشرية؛ كالعقل والكشف والذوق ونحوه، وسموا بالجماعة؛ لأنهم اجتمعوا عليها.

تنبيهٌ:

كثير من شراح «الواسطية» في هذا الموضع يدخلون في تعريف السُّنَّة وإطلاقاتها، وأقسام الآثار المروية عن النبي ﷺ وعن الصحابة، ونحو ذلك، وهذه المعاني في الحقيقة ليست مقصود المؤلف؛ فالمؤلف أراد أن يقرر أمرًا واحدًا منهجيًّا، هو وجوب تقديم الكتاب والسُّنَّة على غيرهما، وذكر العلة في ذلك.

الأمر السادس: منزلة الإجماع في الاستدلال على مسائل الاعتقاد.

وفي بيانه يقول المؤلف: «والإجماع هو المصدر الثالث الذي يعتمد عليه في العلم والدين، وهم يَزِنون بهذه الأصول الثلاثة جميع ما عليه الناس من أقوال وأعمال باطنة وظاهرة، مما له تعلق بالدين، والإجماع الذي ينضبط هو ما كان عليه السلف الصالح؛ إذ بعدهم كثر الاختلاف وانتشر في الأمة».

ذكر المؤلف هنا المصادر الأصلية التي يعتمد عليها في الاستدلال، وهي ثلاثة: الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، ومصادر الاستدلال عند أهل السُّنَّة يمكن أن تقسَّم **بعدد من الاعتبارات**:

الأول: باعتبار منزلتها، وهي بهذا الاعتبار تنقسم إلى قسمين: مصادر أصلية: وهما الكتاب والسُّنَّة. ومصادر فرعية: ومنها الإجماع والقياس ونحوهما.

الثاني: باعتبار طبيعتها: وهي بهذا الاعتبار تنقسم إلى قسمين: مصادر تشريعية، وهي الكتاب والسُّنَّة وما تفرع عنهما. ومصادر إدراكية: هي أن وظيفتها الإدراك والمعرفة فقط؛ كالعقل والفطرة ونحوهما.

والمؤلف في هذا الموضع لم يذكر إلا الإجماع فقط، والإجماع تتعلق به مسائل كثيرة من حيث مفهومه، وإمكانه، وأقسامه، وهذه مسائل مبحوثة في أصول الفقه بطول.

فائدة:

في هذا الموضع أشار المؤلف إلى قضية مهمة في منهج الاستدلال وهي: التفريق

بين أصول الاستدلال وبين قواعد الاستدلال، فأصول الاستدلال هي الأمور التي يعتمد عليها في بناء الأقوال: الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، وغيرها من المصادر، وأما قواعد الاستدلال فهي طريقة الاستدلال بتلك الأصول.

والانحراف تارةً يقع في أصول الاستدلال، وتارة يقع في منهجية الاستدلال، فإذا رأينا طائفة من الطوائف العقدية اتفقت مع أهل السُّنَّة والجماعة في مصادر الاستدلال ليس معنى ذلك أنه ليس لديها انحرافًا في الاستدلال؛ بل قد يكون الابتداع لديها في منهجية الاستدلال.

ثم ذكر المؤلف أمرًا مهمًّا هو: ضابط الإجماع الحجة، وذكر هنا أنه الإجماع الذي ينضبط هو ما كان عليه السلف الصالح.

فابن تيميَّة في حديثه عن الإجماع يفرق بين أمور مهمة: بين مقام الحديث في حجيته، وفي هذا المقام يعبر بتركيب عام في قوله: «فدين المسلمين مبني على اتباع كتاب الله، وسُنَّة رسوله، وما اتفقت عليه الأمة، فهذه الثلاثة هي أصول معصومة»[(١)]، وفي مقام تحديد مراتب الإجماع يستعمل تراكيب مفصلة، كما في قوله تارة: «إنهم متفقون ـ يعني: أئمة السلف ـ فإنهم متفقون على أن إجماع الصحابة حجة، ومتنازعون في إجماع من بعدهم»[(٢)]، وفي مقام تحصيل الإجماع المنضبط يستعمل تراكيب تدل على مرحلة الانضباط بدقة، كما في «العقيدة الواسطية».

فتحديد مقصود ابن تيميَّة في ضابط الإجماع الحجة يحتاج إلى قدر من التحرير والضبط.

تنبيهٌ: مصادر مشهورة لم يذكرها المؤلف:

أغفل المؤلف ذكر عدد من المصادر المشهورة في الاستدلال، **منها**:

المصدر الأول: القياس، وقد علل بعض شراح «الواسطية» ذلك بأن القياس مختلَف في حجيته، فلما كان كذلك لم يذكره في العقيدة الواسطية.

المصدر الثاني: العقل، والذي يظهر أن عدم ذكره للعقل راجع إلى أن هناك فرقًا جوهريًّا بين أمرين: بين مصادر الإدراك، وبين مصادر التشريع؛ فالعقل ليس من مصادر التشريع، وإنما هو من مصادر الإدراك؛ فالعقل قد يدرك قدرًا من المسائل العقدية، ولكنه لا يصح أن يكون مشرعًا لها، ولا تكون تلك المسائل التي أدركها العقل شرعًا وعبادة يثاب عليها الإنسان ويعاقب إلا بدلالة الكتاب والسُّنَّة عليها.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (١/ ٢٧٢).

(٢) منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٤/ ٩٥).

والمؤلف هنا يتحدث عن مصادر التشريع، وليس عن مصادر الإدراك.

مصادر الاستدلال عند الطوائف المبتدعة:

هذا الموضوع فيه تفاصيل كثيرة، ويحتاج إلى تنبيهات عديدة؛ لأن الأخطاء كثرت فيه عند عدد من المعاصرين، وسنقتصر على قضية مهمة في مصادر الاستدلال عند المبتدعة هي: أن المبتدعة أجمعوا على محاكمة النصوص الشرعية إلى أصول عقلية ظنوها من الدلائل القطعية، فهذا قدر مشترك بين الفِرق التي خاضت في مسائل الاعتقاد، فجعلوا الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنَّة معلَّقًا على موافقتها، فما وافقها قبلوه، وما خالفها أولوه أو ضعفوه.

أما المعتزلة، فيقول القاضي عبد الجبار: «فصل في بيان هذه الأدلة» يعني: الأدلة التي يعتمد عليها في العقائد، ثم قال: «أولها دلالة العقل؛ لأن به يميز بين الحسن والقبيح؛ ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السُّنَّة والإجماع، لا يُعرف أن الكتاب حجة والسُّنَّة والإجماع إلا بالعقل، وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسُّنَّة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر وليس أولًا، وليس الأمر كذلك؛ لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقول؛ ولأنه به يُعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السُّنَّة والإجماع فهو الأصل في هذا الباب»[1].

وقد ذكرنا في أثناء الشرح عددًا من النقول عن القاضي عبد الجبار وغيره، يقرر فيها أن عددًا من أبواب العقيدة لا يصح الاعتماد في بنائها على دلالة الكتاب والسُّنَّة، وإنما المعتمد فيها دلالة العقل.

وأما الأشاعرة والماتريدية فهم لا يختلفون عن المعتزلة في هذه القضية، فتراهم يقررون أن دلالة النقل لا تقبل في كثير من الأبواب العقدية، إلا إذا كانت موافقة لدلالة العقل، وقد ذكرنا أيضًا عددًا من النصوص التي تدل على هذا في التطبيقات على باب الأسماء والصفات.

إشكال ودفعه:

يشكل على هذا التقرير ـ يعني: على نسبة هذا القول إلى الأشاعرة والماتريدية ـ أمران:

الأمر الأول: أن بعض الأشاعرة نصَّ على أنه لا تعارض بين العقل والنقل، كما قال الغزالي: «وتحققوا ـ يعني: الأشاعرة ـ أنه لا معاندة بين الشرع المنقول والحق

(١) فضل الاعتزال، لقاضي عبد الجبار (١٣٩).

المعقول»[١]. فكيف يُدعى أن الأشاعرة تقول بالتعارض بين العقل والنقل ويقدمون العقل؟

والجواب: لا شك أن هذا المعنى يكرره عدد من علماء الأشاعرة، ولكن أقوالهم الأخرى تدل على أنهم يقصدون بعض الأبواب العقدية، وليس كل الأبواب العقدية؛ فالفرق بين أهل السُّنَّة والجماعة الذين قالوا لا تعارض بين العقل والنقل، وبين بعض الأشاعرة الذين نصوا على هذه القاعدة أن الأشاعرة لم يجعلوها قاعدة مطردة في كل الأبواب، وإنما جعلوها في بعض الأبواب فقط.

ومما يدل على ذلك: أن الغزالي نفسه في الكتاب نفسه قرر تقديم العقل على النقل، حيث يقول: «أما ما جاء في الشرع مخالفًا للعقل فإنه يؤول»[٢]، فهذا القول فيه تقرير أمرين: **الأول**: أنه يمكن للشرع أن يخالف العقل. **الثاني**: أنه إذا تعارض الشرع والعقل يقدم العقل ويؤول الشرع.

الأمر الثاني: أن الأشاعرة يقولون: إن التحسين والتقبيح ليس عقليًّا وإنما شرعي، فكيف تقولون: إنهم يقدمون العقل على النقل؟ فإذا كان التحسين والتقبيح أمرين شرعيين لا يدركان بالعقل فلا يتصور تقديم العقل على النقل.

وهذا الأمر يمكن أن يجاب عليه بعدد من الأجوبة، ولكن الأجوبة المختصرة أن دعوى التحسين والتقبيح شرعيين عند الأشاعرة قائم على أمور عقلية سابقة، فلديهم أمور عقلية حاكموا إليها التحسين والتقبيح، وبناءً عليه، فقول الأشاعرة في التحسين والتقبيح نتيجة لأصل عقلي حوكمت إليه النصوص الشرعية.

هل النص الشرعي يمكن أن يدل على اليقين؟

موقف الأشاعرة في العلاقة بين العقل والنقل تطور على عدد من المراحل، وأعلى مراحله كانت مع الرازي، فإن الرازي قرر قولًا لم يُسبق إليه من قبل، وهو أن النصوص النقلية لا تفيد اليقين، هذا القول لم يصرح به أحد قبل الرازي، يقول ابن تيميَّة: «والرازي قال بدعة لم يسبق إليها من قبل، وهي أن النصوص النقلية لا تفيد اليقين»[٣].

والرازي قرر هذه النظرية في عدد من كتبه، وأكثر ما قررها في بابين: باب الصفات وباب القدر، وذكرها في عموم أصول الفقه، وفيه بعض المواضع ينسبها إلى بعض العلماء، وفي بعض المواضع يذكرها على أنها تقرير له، وقد توارد عدد من أصحابه على نسبة هذا القول إليه.

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي (٩).

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي (١١٦).

(٣) الفرقان بين الحق والباطل، ابن تيمية (٦٦).

ومع ذلك ففي مواضع من كتبه قرر نقيض ذلك القول، فقال بأن نصوص الشريعة يمكن أن تفيد اليقين[١].

والأقرب أن حقيقة مذهب الرازي أن النصوص النقلية لا تدل على اليقين؛ لأن تقرير ذلك هو المشهور في كتبه؛ ولأنه قرره في آخر كتبه؛ ولأنه اعتمد على هذا التقرير في عدد من سجالاته مع القدرية ومثبته الصفات وغيرهم؛ ولأن عددًا من أصحابه نسبوه إليه من غير تردد، فكل هذه القرائن تدل على أن ذلك القول هو الممثل لحقيقة موقف الرازي.

وقد خالفه عدد من أصحابه المتأخرين، وقرروا بأن النصوص النقلية يمكن أن تدل على اليقين، وذكروا عددًا من الاعتراضات على الرازي.



(١) انظر: الأربعين في أصول الدين، للرازي (٢/ ٢٥٤).

فصل
أخلاق أهل السُّنَّة وآدابهم

يقول: «ثم هم مع هذه الأصول التي ذكروها يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر على ما توجبه الشريعة، ويرون إقامة الحج والجهاد والجمع والأعياد مع الأمراء، أبرارًا كانوا أو فجارًا، ويحافظون على الجماعات، ويدينون بالنصيحة للأمة، ويعتقدون معنى قوله ﷺ: «المؤمن للمؤمن كالبنيان، يشد بعضه بعضًا» وشبك بين أصابعه ﷺ.

وقوله ﷺ: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»، ويأمرون بالصبر على البلاء، والشكر عند الرخاء، والرضا بمر القضاء، ويدعون إلى مكارم الأخلاق، ومحاسن الأعمال، ويعتقدون معنى قوله ﷺ: «أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم خلقًا»، ويندبون إلى أن تصل من قطعك...»».

هذا شروع من المؤلف في بيان جزء مهم من منهج أهل السُّنَّة والجماعة ومسلكهم، وهو الجانب السلوكي والأخلاقي؛ فالمؤلف يريد أن يقول: أهل السُّنَّة والجماعة ليسوا الموافقين للكتاب والسُّنَّة في الاعتقاد فقط، وإنما هم الموافقون للكتاب والسُّنَّة في جملة الدين، سواء العقائد، أو الأعمال، أو السلوك، أو الأخلاق، فإذا أراد المرء أن يكون متبعًا لأهل السُّنَّة والجماعة؛ فعليه أن يكون متبعًا للكتاب والسُّنَّة في كل شيء، حتى في الأخلاق والسلوك والآداب، فمن وافق أهل السُّنَّة والجماعة في العقائد، ثم لم يكن ملتزمًا بالأخلاق وكمالها، ولم يكن مستقيمًا في سلوكه فهو ناقص الاتباع لمنهج أهل السُّنَّة والجماعة.

والمشكل أن كثيرًا من الشيوخ وطلبة العلم في هذا العصر لا يحاكمون الناس إلا إلى الموافقة في العقائد، فمن رأوه موافقًا لأهل السُّنَّة والجماعة في عقائده حكموا عليه أنه من

أهل السُّنَّة، ولا ينظرون إلى السلوك والأخلاق، والحقيقة أنا إذا أردنا أن نحاكم أحدًا، ونقوم بتقييمه باعتبار منهج أهل السُّنَّة والجماعة فلا بد أن نراعي كل هذه الأمور، فمن اتفق مع أهل السُّنَّة والجماعة في العقائد، ثم رأيناه لا يلتزم بالأخلاق وبمحاسن السلوك فهو ناقص الاتباع لأهل السُّنَّة والجماعة، فمنهج أهل السُّنَّة والجماعة ليس منهجًا نظريًّا، وإنما هو منهج نظري ومنهج عملي قائم في الحياة.

والأمور التي ذكرها المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ كثيرة، وقد ضرب أمثلة متعددة بالصبر، والشكر، والرضا، وبر الوالدين، ونحو ذلك، وهي لا تحتاج إلى تعليق خاصة؛ لأنها ظاهرة في أحكامها وأدلتها، فلا تحتاج إلا إلى التنبيه على ضرورتها وكونها داخلة في منهج أهل السُّنَّة والجماعة.

• منهج التعامل مع أئمة المسلمين:

إلا أن ثمة أمرًا واحدًا يحتاج إلى تعليق، وهو **قوله**: (ويرون إقامة الحج والجهاد والجمع والأعياد مع الأمراء، أبرارًا كانوا أو فجارًا).

فهذا المعنى كرره عدد من العلماء المؤلفين في عقائد أهل السُّنَّة والجماعة كثيرًا؛ بل قرر أولئك العلماء بأن الصلاة خلف الأمراء أبرارًا كانوا أو فجارًا والجهاد معهم والحج هو السُّنَّة، وأن المخالف في ذلك يقع في البدعة.

وعلة ذلك عند أهل السُّنَّة والجماعة أن هذه الأمور من شعائر الإسلام الكبار، فإذا كانت لا تقام إلا مع الأبرار لتعطلت شعائر الإسلام.

ومع ذلك فقد اختلفت تقريرات أئمة أهل السُّنَّة والجماعة في الصلاة، **على قولين**:

القول الأول: يجب على المسلم أن يلتزم بالصلاة مع الأمراء في كل أنواع الصلوات، سواء كانت الجمع والجماعات، أو حتى الجماعات العادية، ومن ذلك قول الطحاوي في «عقيدته»: «ونرى الصلاة خلف كل بر وفاجر من أهل القبلة».

القول الثاني: أن ذلك ليس واجبًا إلا في الجُمع والأعياد فقط، ومنهم سفيان الثوري حيث يقول في وصيته لشعيب: «يا شعيب، لا ينفعك ما كتبت حتى ترى الصلاة خلف كل بر وفاجر، والجهاد ماضيًا إلى يوم القيامة، والصبر تحت لواء السلطان جار أم عدل» قال شعيب: فقلت لسفيان: يا أبا عبد الله، الصلاة كلها؟ فقال: «لا، ولكن صلاة الجمعة والعيدين، صل خلف من أدركت، وأما سائر ذلك فأنت مخير»[(١)]. فظاهر نص سفيان أن الواجب هو الجمعة والأعياد.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة، اللالكائي (١/ ١٥٢).

وأشار الإمام أحمد إلى هذا المعنى حيث يقول: «وصلاة الجمعة خلفه وخلف من ولَّى جائزة، تامة الركعتين، من أعادهما فهو مبتدع تارك للآثار مخالف للسُّنَّة»(١)، فأشار إلى أن الواجب هو صلاة الجمعة وليس الصلوات الأخرى.

فائدة:

التنبيه إلى أن عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة تشمل الأخلاق والسلوك لم يتفرد به المؤلف؛ بل قد سبقه إليه عدد من علماء أهل السُّنَّة والجماعة، ومن أشهرهم أبو عثمان الصابوني في كتابه «عقيدة أهل الأثر»، حيث يقول في بيان سمات أهل الحديث: «ويحرم أصحاب الحديث المسكر من الأشربة المتخذة من العنب، أو الزبيب، أو التمر، أو العسل، أو الذرة، أو غير ذلك مما يسكر، يحرمون قليله وكثيره، ويجتنبونه ويوجبون به الحد، ويرون المسارعة إلى الصلوات وإقامتها في أوائل الأوقات، ويتواصون بقيام الليل للصلاة بعد المنام، وبصلة الأرحام، وإفشاء السلام، وإطعام الطعام، والرحمة على الفقراء والمساكين والأيتام، والاهتمام بأمور المسلمين، والتعفف في المأكل والمشرب والملبس والمنكح والمصرف، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والبدار إلى فعل الخيرات أجمع»(٢).



• صفات أهل السُّنَّة والجماعة:

ثم ختم المؤلف العقيدة الواسطية بذكر بعض صفات أهل السُّنَّة والجماعة حيث يقول: «كل ما يقولونه أو يفعلونه من هذا أو غيره، فإنهم هم فيه متبعون للكتاب والسُّنَّة، وطريقتهم هي دين الإسلام، الذي بعث الله به محمدًا ﷺ، لكن لما أخبر ﷺ أن أمته ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة، وهي الجماعة، وفي حديث عنه أنه قال: «هم من كان على مثل ما أنا عليه وأصحابي»؛ صار المتمسكون بالإسلام المحض الخالص عن الشوب هم أهل السُّنَّة والجماعة، وفيهم الصديقون، والشهداء، والصالحون، ومنهم أعلام الهدى ومصابيح الدجى، أولوا المناقب المأثورة، والفضائل المذكورة، وفيهم الأبدال.

ومنهم الأئمة الذين أجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم، وهم الطائفة المنصورة، الذين قال فيهم النبي ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين، لا يضرهم من خالفهم ولا من خذلهم حتى تقوم الساعة»».

---

(١) أصول السُّنَّة (٤٤).

(٢) عقيدة السلف أصحاب الحديث، الصابوني (٣٤).

حاصل ما ذكره المؤلف هنا: أن منهج أهل السُّنَّة والجماعة هو الإسلام الذي أنزله الله على نبيِّه ﷺ، فلا داعي من حيث الأصل إلى أن ينص على اسم خاص لهم، فلا داعي أن يسموا أهل السُّنَّة والجماعة من حيث الأصل، ولكن لما ظهرت البدع وافترقت الأمة كان من المهم أن يميز أهل السُّنَّة والجماعة باسم يخصهم، فخصوا باسم يبرز أهم الخصائص التي تميزوا بها، وهي اتباعهم للكتاب والسُّنَّة، فسموا أهل السُّنَّة والجماعة.

ثم ذكر المؤلف أن أهل السُّنَّة فيهم الصديقون والشهداء والصالحون، وسبب ذلك أن مذهب أهل السُّنَّة والجماعة قائم على الصحابة وتلاميذهم، وهم أئمة الهدى من التابعين وتلاميذ التابعين من أتباع التابعين، فمذهب أهل السُّنَّة والجماعة قائم على سلسلة متصلة بالصحابة رضي الله تعالى عنهم، ومن تربوا على الصحابة، ثم من تربوا على أيدي الصحابة رضي الله تعالى عنهم.

ثم ذكر المؤلف أن في أهل السُّنَّة الأبدال، وهذا اللفظ تحدث عنه المؤلف كثيرًا في كتبه، وذكر أنه لفظ تكلم به بعض السلف، ويروى فيه حديث عن النبي ﷺ، وهو أن الأبدال أربعون رجلًا وأنهم في الشام، ولكنه حديث ضعيف، ضعفه المؤلف وغيره[(١)].

والذين تكلموا باسم البدل من أئمة السلف فسروه بمعان منها: أنهم أبدال الأنبياء، ومنها: أنه كلما مات منهم رجل أبدل الله ﷻ مكانه رجلًا آخر، ومنها: أنهم أبدلوا السيئات من أخلاقهم وأعمالهم وعقائدهم بالحسنات.

وأما الصوفية فإنهم يستعملون هذا اللفظ بمعنى رجال يحفظ الله بهم الأرض وأقاليمها، وأكثرهم على أن عددهم سبعة في كل إقليم من أقاليم الأرض بدل[(٢)].

ثم قال المؤلف: (وهم الطائفة المنصورة)، وهذه إشارة من المؤلف إلى أنه لا فرق بين الطائفة المنصورة وبين أهل السُّنَّة والجماعة، وهذه المسألة اختلف فيها المعاصرون كثيرًا، وهي: هل الطائفة المنصورة غير أهل السُّنَّة والجماعة أم لا؟ فمنهم من يقول: الطائفة المنصورة ليست جزءًا من أهل السُّنَّة والجماعة، وإنما هي أهل السُّنَّة والجماعة، كما هو نص المؤلف هنا، واستدلوا بكلام المؤلف.

ومنهم من قال: النصوص تدل على أن الطائفة المنصورة جزء من أهل السُّنَّة والجماعة، وليسوا هم كل أهل السُّنَّة والجماعة، وبحثوا في ذلك كثيرًا، وذكروا عددًا من الأدلة.

والأقوال متقاربة جدًّا، وثمة إشارات في النصوص تدل على أن الطائفة المنصورة

---

(١) انظر: السلسلة الضعيفة، الألباني (٢/٣٣٩)، وذكر أن كل حديث في الأبدال فهو ضعيف.

(٢) انظر: اصطلاحات الصوفية، الكاشاني (٦٢).

ليست هي كل أهل السُّنَّة والجماعة، وإنما هي جزء منها، ومع ذلك فهذه المسألة من مسائل الفروع الاجتهادية المحضة، التي لا يضلل فيها المخالف ولا ينكر عليه.

وفائدة هذا التنبيه: أن بعض الناظرين في هذه المسألة بالغ فيها، حكم بالابتداع على من فرق بين أهل السُّنَّة والجماعة وبين الطائفة المنصورة، بحجة أنه خالف تقريرات أئمة السلف.

والحقيقة أن أئمة السلف ليس لهم تقريرات ظاهرة في هذه القضية، وأقوالهم التي نقلت عنهم فيها ليس فيها حصر؛ أي: ليس فيها أن الطائفة المنصورة هم أهل السُّنَّة والجماعة فقط، وإنما فيها حكم على أن الطائفة المنصورة هم أهل السُّنَّة والجماعة، والحكم قد يكون باعتبار الواقع؛ أي: لما كانت الطائفة المنصورة في ذلك الزمن هم أهل السُّنَّة والجماعة، وأهل السُّنَّة والجماعة هم الطائفة المنصورة؛ لم يضطروا إلى التفريق.



ثم قال المؤلف رَحِمَهُ اللَّهُ: **«فنسأل الله العظيم أن يجعلنا منهم، وألا يزيغ قلوبنا بعد إذ هدانا، ويهب لنا من لدنه رحمة؛ إنه هو الوهاب.**

والحمد لله ربِّ العالمين، وصلواته وسلامه على سيدنا محمد وآله، وعلى سائر المرسلين والنبيين وسائر الصالحين».

ونحن نقول: الحمد لله أولًا وآخرًا، والحمد لله الذي بنعمه تتم الصالحات، وصلى الله وسلم على نبيِّنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.



فهرس الموضوعات

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة